



Fundação Universidade Federal de Rondônia
Núcleo de Ciências Humanas
Departamento de Línguas Vernáculas
Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Letras
Mestrado Acadêmico em Letras



**RELIGIOSIDADE E IDENTIDADE(S) NA DIÁSPORA: POR UMA
ETNOGRAFIA ENTRE MIGRANTES HAITIANOS EM PORTO VELHO**

PORTO VELHO - RO

2016

AILTON ARTUR DA SILVA RIBEIRO

**RELIGIOSIDADE E IDENTIDADE(S) NA DIÁSPORA: POR UMA
ETNOGRAFIA ENTRE MIGRANTES HAITIANOS EM PORTO VELHO**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Rondônia (UNIR), como requisito parcial obrigatório para a obtenção do título de Mestrado Acadêmico em Letras junto ao Departamento de Línguas Vernáculas, Núcleo de Ciências Humanas.

ORIENTADORA: Dra. Marília Lima Pimentel
Cotinguiba

PORTO VELHO - RO

2016

FICHA CATALOGRÁFICA
BIBLIOTECA PROF. ROBERTO DUARTE PIRES

R484r

Ribeiro, Ailton

Religiosidade e identidade (s) na diáspora: por uma etnografia entre migrantes haitianos em Porto Velho/Ailton Ribeiro.- Porto Velho, Rondônia, 2016.
143 f.

Dissertação (Mestrado em Letras) Fundação Universidade Federal de Rondônia / UNIR.

Orientadora: Prof. Dr.^a Marília Lima Pimentel Continguiba.

1.Migrantes-haitianos. 2. Mobilidade. 3. Diáspora. 4. Identidade religiosa.
5. Identidade nacional I. Continguiba, Marília Lima Pimentel. II. Título.

CDU: 81:2-3

AILTON ARTUR DA SILVA RIBEIRO

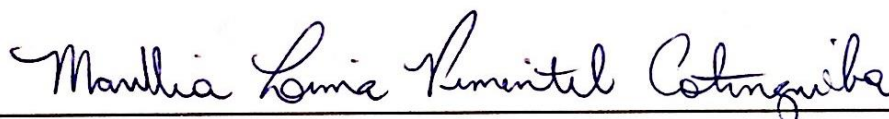
**RELIGIOSIDADE E IDENTIDADE(S) NA DIÁSPORA: POR UMA
ETNOGRAFIA ENTRE IMIGRANTES HAITIANOS EM PORTO VELHO**

Dissertação apresentada Universidade Federal de Rondônia (UNIR), como requisito parcial obrigatório para a obtenção do título de Mestrado Acadêmico em Letras junto ao Departamento de Línguas Vernáculas, Núcleo de Ciências Humanas.

ORIENTADORA: Dra. Marília Pimentel Cotinguiba

Local, PORTO VELHO, 24 de AGOSTO de 2016.

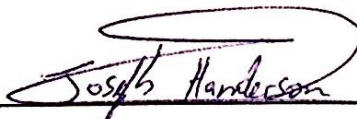
BANCA EXAMINADORA



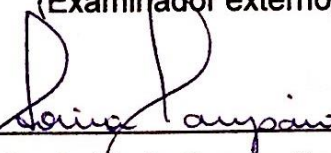
Prof. Dra. Marília Lima Pimentel Cotinguiba (UNIR)
(Orientadora)



Prof. Dr. Elcio Aloísio Fragoso (UNIR)
(Examinador interno)



Prof. Dr. Joseph Handerson (UNIFAP)
(Examinador externo)



Prof. Dra. Sonia Maria Gomes Sampaio (UNIR)
(Membro suplente)

“Aos estrangeiros que se chegam ao
Senhor, para o servirem e para amarem o
nome do Senhor, sendo deste modo
servos seus, sim todos os que guardam o
sábado não o profanando e abraçam a
minha aliança, também os levarei ao meu
santo monte e os alegrarei na minha casa
de oração; os seus holocaustos e
sacrifícios serão aceitos no meu altar;
porque a minha casa será chamada casa
de oração para todos os povos”

Isaias 56.6-7

Dedico esse trabalho aos meus colegas
de Mestrado em LETRAS turma 2014.2
e a todos os haitianos e cabo-verdianos
residentes na diáspora.

AGRADECIMENTOS

Agradecimentos primeiramente a Deus por ser o maior responsável por essa façanha. Sem Ele não seria possível abraçar esse desafio e muito menos cumpri-lo. Obrigado Senhor pela vida e por todas as bênçãos, recursos e oportunidades concedidos a mim não só durante esse período, mas em minha vida como um todo.

Agradecimentos também:

À minha esposa Carine Elione pela paciência e apoio em momentos de dificuldades, bem como pela compreensão em momentos em que teve que dividir nossa atenção com os livros, caneta e papel.

À minha filha Nicole Ribeiro, que apesar de sua memória não recordar, por suportar nossa ausência em determinados momentos que estivemos em campo ou empenhados na atividade de escrita.

À minha orientadora Marília Lima Pimentel e seu esposo Geraldo Cotinguiba por terem dado todo o suporte e oportunidade de realizar esse trabalho. Em especial à minha orientadora Marília Pimentel por ter acreditado no nosso potencial, e meio que no “escuro” aceitou nos orientar e suportar durante todo o processo até que esse trabalho pudesse ser concluído. De igual modo, suas experiências tanto na área acadêmica quanto na pesquisa com haitianos, bem como sua generosidade como ser humano foram de muita importância para esse trabalho.

Aos colegas do grupo de pesquisa e extensão MIMCAB, pelos momentos de estudos, pesquisa e confraternização juntos e por algumas dicas de orientação.

Ao Amigo Euderson Marinho pela revisão do Texto e amizade durante todo o processo, o que foi de muita importância para continuar perseguindo as metas desde o início.

À associação Amazônia Ocidental da Igreja Adventista do Sétimo Dia (AAMO) por permitir que mesmo em meio à rotina de trabalho dispuséssemos desse tempo para dedicarmos a esse trabalho. Ao Pr. Moisés Batista, presidente cessante da AAmo, por acreditar em nosso potencial e na relevância desse trabalho.

Aos professores que lecionaram as disciplinas durante o curso, que dedicaram seu tempo e conhecimento para nos instruir e nos ajudar a encontrar os melhores caminhos acadêmicos e prático para a finalização desse percurso.

Ao Dr. Joseph Handerson por ser um amigo e inspirador dentro dessa temática de estudos de mobilidade e religiosidade. Bem como, por nos atender e ajudar sempre que solicitado em pontos tão cruciais mesmo em meio à rotina intensa de trabalho.

Ao Dr. Elcio Frágoso tanto pela amizade quanto pela instrução e por ter aceitado participar de nossa banca de avaliação. Também, por alguns livros emprestados que muito ajudaram nesse processo.

Aos amigos haitianos Brunel, Francoir profeta, Bernard, Fodler, Geraldo, por todo o suporte e ajuda durante o trabalho de campo.

Aos dirigentes das comunidades religiosas igreja Metodista Haitiana, IJCU, Adventista, T. Jeová, em especial ao pastor Vilcein pelas conversas e esclarecimentos.

Ao Marcelo Tenório, gerente do restaurante Assados na Brasa por viabilizar algumas entrevistas.

Aos colegas da turma 2014.2 de Mestrado em Letras pela companhia e amizade durante dois anos de muita luta e aprendizado. Que Deus abençoe a todos nós.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

	DESCRIÇÃO	PG
GRÁFICOS:		
Gráfico 1	Motivo de viagem conforme grupos religiosos	63
Gráfico 2	Grupos religiosos no Haiti	64
Gráfico 3	Grupos religiosos entre Haitianos no Brasil	65
Gráfico 4	Índice ilustrativo (%) sobre crenças religiosas	84
Gráfico 5	Motivos para pertencer ou não a uma comunidade religiosa	94
Gráfico 6	Motivos para pertencer ou não	95
Gráfico 7	Motivos da viagem para o Brasil	95
QUADROS:		
Quadro 1	Religiosidade conforme grupos religiosos	79
Quadro 2	Mudança de comportamento religioso entre haitianos em PVH	82
Quadro 3	Religiosidade como crença	85
Quadro 4	Mobilidade como fator favorável à religiosidade	87
Quadro 5	Mobilidade como fator desfavorável à religiosidade	89
Quadro 6	Mobilidade como fator irrelevante ou neutro à religiosidade (1)	90
Quadro 7	Mobilidade como fator irrelevante ou neutro à religiosidade (2)	91
Quadro 8	Religiosidade como pertencimento	93
Quadro 9	Língua como fator condicionante da religiosidade	96
Quadro 10	Trabalho como fator condicionante da religiosidade	98
Quadro 11	Família como fator condicionante da religiosidade	99
Quadro 12	Amizade (amigos) como fator condicionante da religiosidade	101
Quadro 13	Liturgia denominacional como fator condicionante da religiosidade	101
Quadro 14	Geografia como fator condicionante da religiosidade	104
Quadro 15	Distância como fator condicionante da religiosidade	105
Quadro 16	O vodu como <i>background</i> ou cosmovisão religiosa	112

FIGURAS:

Figura 1	Templo da Comunidade Metodista Haitiana	137
Figura 2	Templo da Comunidade Testemunhas de Jeová	138
Figura 3	Templo da Comunidade Igreja de Jesus Cristo no Universo	139
Figura 4	Templo da Comunidade Igreja Católica São Cristóvão	140
Figura 5	Templo da Comunidade Igreja Assembleia de Deus	141
Figura 6	Templo da Comunidade Igreja Adventista do Sétimo Dia	142

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

EUI	Europe University Institute
IASD	Igreja Adventista Do Sétimo Dia
ICAR	Igreja Católica Apostólica Romana
IJCU	Igreja de Jesus Cristo no Universo
IMH	Igreja Metodista Haitiana
MA	Massachussets
MIMCAB	Migrações, Memórias e Cultura na Amazônia Brasileira
MPC	Migration Police Center
NUPERI	Núcleo de Estudos e Pesquisa em Relações Internacionais
PVH	Porto Velho
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
UCS	Universidade de Caxias do Sul
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFP	Universidade Federal Paranaense
UNIR	Universidade Federal de Rondônia

RESUMO

A migração haitiana para o Brasil tem-se convertido, nos últimos oito anos, em um dos maiores fluxos de migrantes em território brasileiro. A partir de 2010 surgiram as primeiras comunidades haitianas em algumas partes do país. Na região Norte, com acesso ao território brasileiro através da tríplice fronteira (Brasil, Colômbia e Perú), muitas comunidades de haitianos têm-se formado. Nessas comunidades os migrantes podem viver e estar em contato mais direto com a sua cultura, língua, a família, bem como de outros relacionados que ficaram em seu país de origem. A sua transnacionalidade é expressa em vários aspectos que também marcam a sua identidade, tanto no Haiti quanto na diáspora. Entre essas marcas estão a religiosidade e a língua, dois fatores com fortes relações entre si e que conectam o povo haitiano e seu país, o Haiti. Este trabalho teve como objetivo verificar de que modo a mobilidade e as características da diáspora impactam a religiosidade desses migrantes haitianos residentes na cidade de Porto Velho, capital do estado de Rondônia, Brasil. A pesquisa foi realizada através da observação etnográfica durante um período, não contínuo, de três anos. A observação em campo foi auxiliada por entrevistas semiestruturadas realizadas para um grupo de quarenta e três haitianos, durante um período de cento e cinquenta dias (cinco meses), entre janeiro a junho de 2016. Os dados mostraram que alguns fatores atuam como condicionantes da religiosidade. Entre eles, os fatores trabalho, língua, geografia e família. Alguns migrantes declararam receber impacto desfavorável à sua religiosidade enquanto para outros, os impactos da diáspora foram favoráveis. Esses impactos impulsionaram deslocamentos entre denominações religiosas e também desencadearam mobilidades entre os três aspectos/níveis de religiosidade, nomeadamente: crer (*believing*), comportar (*behaving*), e pertencer (*belonging*). Uma parte dos entrevistados deslocou-se no sentido de uma religiosidade da esfera exclusivamente individual para o nível do 'pertencer' a um grupo religioso enquanto outros, por outro lado, deslocaram-se no sentido inverso, do nível 'pertencer' para uma religiosidade apenas individual (crer).

Palavras Chave: migrantes-haitianos; mobilidade; diáspora; religiosidade; identidade; identidade-religiosa; identidade-nacional;

ABSTRACT

The Haitian immigration to Brazil has converted during last eight years in one of the largest immigrant flows in Brazil. From 2010 on, the first Haitian communities emerged in some parts of the country. In the North, with access through the triple frontier (Brazil, Colombia and Peru), many communities of Haitians have been formed. In these communities immigrants can live and be in more direct contact with their culture, language, family, as well in contact with 'those' who are in their home country. Its transnational nature is expressed in many ways that also mark their identity, both in Haiti and in the Diaspora. Some of these marks are religion and language, two factors with strong relationships with each other and that make have connected the Haitian people and their country, Haiti. This study aimed to verify how the mobility and diaspora characteristics impact the religiosity of these Haitian immigrants living in the city of Porto Velho, the capital of Rondonia, Brazil. The survey was conducted through ethnographic observation for a period, not continuous of three years. The field observation was aided by semi-structured interviews to a group of forty-three Haitians, over a hundred and fifty days period (five months) from January to June 2016. The data showed that some factors act as the religious constraints. Among them, labor factors, language, geography and family. Some immigrants reported receiving unfavorable impact to their religion while for others, the diaspora impacts were favorable. These impacts have driven shifts between religious denominations and also triggered nobilities between the three aspects or religiosity levels: believing, behaving and belonging. One part of the respondents have moved from an individual sphere of religion to the level of 'belonging' to a religious group while others, on the other hand, have moved in the opposite direction, from the level of 'belonging' to a religiosity only in individual level 'belonging'.

Keywords: immigrants-Haitians; mobility; diaspora; religiosity; religious-identity; national-identity;

RESUMÉ

L'immigration haïtienne au Brésil a converti les huit dernières années dans l'un des plus importants flux d'immigrants au Brésil. A partir de 2010, les deux premières communautés haïtiennes dans certaines régions du pays. Dans le Nord, avec accès au Brésil à travers la triple frontière (Brésil, Colombie et Pérou), de nombreuses communautés d'Haïtiens ont été formées. Dans ces communautés, les immigrants peuvent vivre et être en contact plus direct avec leur culture, la langue, la famille, ainsi que d'autres qui étaient dans leur pays d'origine. Sa nature transnationale est exprimée de plusieurs manières qui marquent également leur identité, à la fois en Haïti et dans la diaspora. Parmi ces marques sont la religion et la langue, deux facteurs avec de solides relations avec l'autre et relient le peuple haïtien et leur pays, Haïti. Cette étude visait à vérifier comment les caractéristiques de mobilité et de la diaspora impact sur la religiosité de ces immigrants haïtiens vivant dans la ville de Porto Velho, capitale du Rondonia, au Brésil. Le sondage a été mené par l'observation ethnographique pour une période, et non pas en continu trois ans. L'observation sur le terrain a été facilitée par des entretiens semi-structurés à un groupe de quarante-trois Haïtiens, sur une période de cent cinquante jours (cinq mois) de Janvier à Juin 2016. Les données ont montré que certains facteurs agissent comme des contraintes religieuses . Parmi eux, les facteurs du travail, la langue, la géographie et de la famille. Certains immigrants ont déclaré avoir reçu impact défavorable à leur religion alors que pour d'autres, les impacts de la diaspora étaient favorables. Ces impacts ont entraîné des changements entre les confessions religieuses et les mobilités également déclenchées entre les niveaux trois aspects / religiosité: croire (croire), se comportent (comportement), et d'appartenance (appartenance). Une partie des répondants a évolué vers une sphère purement individuelle de la religion au niveau de «appartenance» à un groupe religieux tandis que d'autres, d'autre part, se sont déplacés dans le sens opposé, le niveau de «appartenance» à une religiosité seulement individuelle (croire).

Mots-clés: les immigrants d'origine haïtienne; mobilité; diaspora; religieux identité; identité nationale;

REZIME

Imigrasyon ayisyen yo nan Brezil apati de uit ane ki sot pase a, se te yon gwoup ki plis anpil nan Brezil, apati de 2010 premye gwoup ayisyen yo, te nan kèk kote nan peyi a, nan regyon Nò nan peyi Brezil, pwensipalman nan fontyè antre Brezil, Kolonbi, Pewou. Anpil kominote ayisyen te fòme, nan kominote ayisyen sa yo, yo te fòme nan pwòp kilti, Langa, religyon, famiy e dot relayon pou yon kontak plis dirèk, selon kilti peyi yo. A Tout transsyonalite yo, exprime de plisyè aspè ki make idantite yo tankou Haïti avek lè yo nan diáspora, antre Langa, religyon e dot ki relasyone pèp la ansanb. Objektif rechèch sa a, li gen pou wè avek karakteristik lè ayisyen yo, nan diaspora si tou sa kap viv nan kapital Portovelho, nan peyi Brezil. Rechèch sa a fèt, diran 3 ane avek yon gwoup de 43 ayisyen, diran yon period de 55 jou e 5 mwa, antre mwa janvie e mwa jwen 2016. Dat sa yo montre plisyè bagay tankou religyon, travay, lang e famiy. Gen nan kèk imigran yo ki di, yo resevwa kèk difikilte nan fason de vivir, Men pou kelke pat gen problèm de viv, vi diaspora a sa fè efè nan plisyè aktivite yo, si tou nan religyon de plisyè fason, tankou mòd de viv, konpòtman, pou kèk nan yo se nòlmal, edot sa pat tèlman fasil.

Keywords: migrasyon ayisyen yo mobilize anpil bagay tankou religyon e mòd vi yo.

SUMÁRIO

Nº	DESCRIÇÃO	Pág.
	PRÉ-TEXTUAIS	0-15
	INTRODUÇÃO	16
SEÇÃO 1	PRESSUPOSTOS TEÓRICOS	26
1.1	DAS TEORIAS DAS MIGRAÇÕES	26
1.1.1	Da Teoria Transnacional	34
1.2	IDENTIDADES EM (TRANS)FORMAÇÃO	37
1.3	RELIGIÃO VERSUS RELIGIOSIDADE	45
1.4	IDENTIDADES E RELIGIOSIDADE HAITIANA NA DIASPORA	51
1.4.1	O Haiti e sua tradição <i>sur migración</i>	52
SEÇÃO 2	OS CAMINHOS DA PESQUISA	59
2.1	ANÁLISE DE DADOS DA PESQUISA	59
2.1.1	Perfil dos entrevistados	59
2.1.2	Categorias de análise	68
2.2	DA ETNOGRAFIA EM CAMPO	69
SEÇÃO 3	RELIGIOSIDADE HAITIANA EM PVH	77
3.1	<i>BELIEVING</i> : RELIGIOSIDADE COM CRENÇA INDIVIDUAL	83
3.2	<i>BEHAVING</i> : RELIGIOSIDADE COMO COMPORTAMENTO	86
3.3	<i>BELONGING</i> : RELIGIOSIDADE COMO PERTENCIMENTO	91
SEÇÃO 4	IDENTIDADES (TRANS)NACIONAL E RELIGIOSA HAITIANAS EM PVH	106
4.1	A LÍNGUA	106
4.2	A GASTRONOMIA	108
4.3	A GEOGRAFIA	109
4.4	A COMUNHÃO	110
4.4	O VODU	111
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	118

REFERÊNCIAS	124
APÊNDICE 1 Roteiro de entrevista semiestruturada	131
APÊNDICE 2 Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)	132
APÊNDICE 3 Língua como fator favorável à religiosidade	133
APÊNDICE 4 Trabalho como fator favorável à religiosidade	134
APÊNDICE 5 Família como fator favorável à religiosidade	135
ANEXO 1 Distribuição da população conforme religião.	136
ANEXO 2 Comunidade Metodista Haitiana de PVH	137
ANEXO 3 Salão do Reino das Testemunhas de Jeová em PVH	138
ANEXO 4 Comunidade Igreja de Jesus Cristo no Universo	139
ANEXO 5 Comunidade Igreja Católica São Cristóvão	140
ANEXO 6 Comunidade Assembleia de Deus	141
ANEXO 7 Comunidade Adventista Do Sétimo Dia	142

INTRODUÇÃO

O Haiti, por muitos anos foi conhecido como a pérola do caribe. A sua era dourada, com a alta da produção do açúcar ganhou destaque mundial, bem como sua façanha na luta pela independência, tornando-se assim, a primeira colônia caribenha a ser independente em 1804 (GRUGEL, 1995).

Essa independência foi marcada por uma revolta de escravos contra o regime colonial francês, conquista tal que fez do Haiti uma referência entre as colônias na luta pela independência imperial, tornando-se assim, depois dos Estados Unidos, o segundo país do hemisfério norte a conseguir a sua independência (MALONE, 1998).

A sua história não é marcada unicamente por mazelas sociais como é atualmente apresentada pelas mídias num cenário mundial como um todo. Um estudo feito sobre a representação do Haiti e haitianos em charges da *web*¹ e outro sobre a imagem do migrante haitiano na mídia brasileira,² ambos realizados na universidade Federal de Rondônia, mostram como se tem construído uma imagem de um Haiti e haitianos, nessa diáspora, através de discursos e práticas que vinculam suas diferenças sociais e econômicas a elementos como o terremoto de 2010, fome, miséria, doenças etc..

Não obstante, toda a sua luta contra o regime colonial europeu bem como contra regimes ditatoriais do próprio país fizeram a história do Haiti ser marcada por

¹ Artigo escrito, ainda sem publicação, enquadrado no programa de mestrado em Letras pela Universidade Federal de Rondônia, que explorou em charges os discursos sobre a imagem do Haiti e de imigrantes haitianos residentes o Brasil. O trabalho mostrou que a maioria das charges analisadas apresentava o Haiti como um país destruído pelo terremoto, fome, guerras civis e extrema pobreza. Da mesma forma, nessas charges, a imagem do imigrante haitiano é representada de uma forma preconceituosa, pelo seu biotipo magro (fome), cor negra (africano) e geralmente envolvido em alguma situação constrangedora e criminosa (onda de assalto, violência, doenças, pedindo esmola ou 'tirando' do brasileiro o seu emprego e sua riqueza). (RIBEIRO, Ailton. **A imagem do Haiti e de imigrantes haitianos em charges disponíveis na internet**: requisito da disciplina 'Discurso e Identidade' para conclusão do mestrado em Letras. Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2015).

² Dissertação de Mestrado em Letras de Daniele Teresa Samora que analisou os discursos das mídias virtuais, buscando as regularidades discursivas presentes nos textos veiculados sobre o processo migratório dos haitianos ao Brasil: blogs, sites, boletins informativos, dentre outros entre os anos de 2010 a 2013. As considerações finais do referido trabalho apontaram que os discursos propagados pelas mídias promoveram, primeiramente, a ideia de uma imigração haitiana ilegal, invasora e refugiada; e depois, fortaleceu uma identidade do haitiano negro, pobre e sem qualificação profissional. Para mais informações veja: SAMORA, Daniele T. **Um recorte do discurso midiático sobre a imigração haitiana na Amazônia**: uma análise das regularidades discursivas. Dissertação apresentada ao programa de Mestrado em Letras da Universidade Federal de Rondônia, como requisito para a obtenção de Mestre em Letras. Porto Velho, RO, 2015.

uma forte tradição migratória de longas datas. Não é nosso propósito discutir os detalhes históricos, sociais e culturais ou políticos que estão na origem dessa característica migratória do povo haitiano, senão unicamente levar em consideração que migrar foi uma maneira peculiar que os haitianos encontraram de lutar pelo resgate de sua identidade cultural e histórico-nacional, acima da opressão colonial. Como que parafraseando Frantz Fanon, lutar por uma sociedade não dominada por ‘homens brancos’ e nem por homens de pele negra com máscaras brancas (FANON, 2008).

No cenário especificamente brasileiro, o fenômeno migratório haitiano encontra o seu auge ou se intensifica³ a partir do ano 2010, impulsionado, de certo modo, por um terremoto⁴ de 7.3 na escala Richter e outros fatores relacionados a essa ocasião, como comenta De Moraes (2013, p. 99),

Em janeiro de 2010, dificultando ainda mais a frágil situação sociopolítica haitiana, o país, que se recuperava de três furacões, que o atingiu em 2009, sofreu as consequências de um terremoto de magnitude sísmica de 7.3 na escala Richter. Porto Príncipe foi duramente atingida e estima-se que 80% das construções foram seriamente danificadas, incluindo escolas, hospitais, postos policiais e o próprio palácio presidencial. Além dos danos materiais, acredita-se que, aproximadamente 230 mil haitianos perderam suas vidas e 1,5 milhões ficaram desabrigados em razão do tremor.

A busca por refúgio em países vizinhos, incluindo o Brasil foi uma rota de fuga para a segurança de outro provável terremoto, ou uma oportunidade para tentar a vida em outra cultura mais estabilizada que a haitiana.⁵

³ Embora o terremoto não esteja na origem propriamente dita da existência desse fluxo migratório para o Brasil, de certa forma, o terremoto de Porto Príncipe em janeiro de 2010 contribuiu para isso. Talvez esse evento não esteja entre os principais motivações para a decisão de muitos haitianos em deixar o país e imigrar para o Brasil, no entanto a visibilidade internacional das destruições causadas pelo terremoto em Porto Príncipe desencadearam políticas internacionais de imigração que favoreceram a saída do Haiti e a entrada no Brasil. Entre essas políticas destaco a Resolução Normativa nº 97/12 no Conselho Nacional de Imigração de 12 de janeiro de 2012, a qual concede visto especial, permanente e de caráter humanitário, ao estrangeiro originário do previsto no art. 16 da Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980, a nacionais do Haiti. Embora, a imigração haitiana é bem mais antiga e motivada por outros diversos fatores (PIMENTEL; COTINGUIBA, 2013).

⁴ Diga-se terremoto como um dos fatores mais notórios nesse fluxo migratório haitiano para o Brasil. Entre outros possíveis fatores para tal rota migratória se consolidar estão: 1) a proximidade da copa do mundo de 2014 e a consequente possibilidade de emprego; 2) a concessão de refúgio a haitianos por parte do governo brasileiro como resposta à situação calamitosa vivida no país caribenho etc. Para mais informações veja: (HANDERSON, 2015).

⁵ Entre os haitianos que participaram da nossa pesquisa de campo, grande parte declara como motivo de viagem a busca por melhores condições de vida. Outros, ainda que em menor proporção, alega alguma catástrofe natural ou mazela social para tal decisão migratória. Mais detalhes sobre os

Reconhecer que foram, de fato, os fatores históricos, sociais, financeiros e naturais que impulsionaram grandemente esse fluxo migratório dos haitianos para o Brasil não é uma tarefa tão difícil. O grande desafio acadêmico e social é compreender como seus valores socioculturais são impactados ou afetados por esse fenômeno migratório, no caso da presente pesquisa, qual o impacto ou a relação que esse processo estabelece com a religiosidade desses migrantes.

Desde o ano 2011, após a fixação de comunidades haitianas em algumas cidades brasileiras, após a entrada, principalmente, pelas cidades de Assis Brasil e Tabatinga, com passagem por Brasiléia e Rio Branco, um dos principais destinos desses migrantes tem sido a cidade de Porto Velho. Desde então estima-se que cerca de cinco mil haitianos já tenham chegado a Porto velho e desses, cerca de mil e quinhentos fixaram residência. (PIMENTEL; COTINGUIBA, 2013).

O restante segue para outras capitais brasileiras em busca de melhores condições de vida e trabalho. Como muitos haitianos declararam por ocasião da pesquisa de campo que desenvolveu esse trabalho, destaco a fala de um haitiano da região de Gonaïves “o Haiti é país muito bonito, lá tem muita água e muito verde, principalmente a região de Gonaïves. Mas muito ‘*terremot*’ e ‘*ciclôn*’ deixa nós sem lugar pra morar, sem *travail*, então nós viaja pra Brasil.”⁶

Para Handerson (2015, p.52), “cerca de sete mil haitianos passaram pela tríplice fronteira Brasil, Colômbia e Peru entre 2010 e 2013, e atualmente (2015) seriam entre 35 a 40 mil haitianos em território brasileiro”. Como o próprio Handerson adverte “esses dados devem ser problematizados porque é complexo afirmar números bem definidos visto ser quase impossível mensurar o mundo em movimento (Idem).

Estudos têm sido empreendidos no âmbito da migração haitiana tanto para entender o percurso geográfico desse fenômeno no tocante às suas implicações socioculturais desde o planejamento da viagem até a inserção na sociedade brasileira. Nesse viés, a religião tem desempenhado um papel importante, principalmente nos primórdios desse fenômeno, quando as entidades governamentais ainda não tinham despertado para a dimensão desse fluxo

motivos da imigração haitiana para o Brasil entre os entrevistados nesta pesquisa serão exploradas na seção 3, na parte de análise de dados.

⁶ Dados do caderno de campo, recolhidos em 02/2016. Nota-se que grande parte dos entrevistados vem da região de Gonaïves e Dessalines.

migratório, boa parte dos migrantes foram acolhidos por instituições religiosas. (PIMENTEL; COTINGUIBA, 2013).

Outrossim, a religiosidade como ‘amuleto’ de sorte, crença no sobrenatural, fé ou como reverência a algum elemento sagrado permeia todo esse processo migratório desde o antes, o durante e o depois. Não apenas de haitianos, mas do ser humano como um todo, como comenta Rey e Stepick (2013, p.80), membros de vários grupos religiosos "acreditam fortemente que a fé é a fonte de cura e incomparável proteção contra forças sobrenaturais destruidoras e contra a queda do pecado".

Hoje é possível encontrar na cidade de Porto Velho, muitos haitianos que professam diversos seguimentos religiosos (católicos, evangélicos, simpatizantes/adeptos do vodu etc.), bem como os que não professam nenhuma religião ou denominação religiosa. Não se sabe qual é o índice de mudança, aquisição ou abandono de crenças ou convicções religiosas após esse processo migratório. A essa empreitada, a presente pesquisa se dedica.

Vários trabalhos têm sido desenvolvidos em Porto Velho com a comunidade haitiana no âmbito migratório e social. Estudantes do grupo de pesquisa MIMCAB (Memórias, Imigrações e Cultura na Amazônia Brasileira), coordenado pelos docentes Marília Pimentel Cotinguiba e Geraldo Cotinguiba, têm contribuído, no âmbito acadêmico e social, com produções acadêmicas e projetos de extensão no estudo e no acompanhamento da mobilidade dessa comunidade haitiana residente em Porto Velho. A partir da chegada dos primeiros haitianos na fronteira Acre-Bolívia e Acre-Peru, têm-se dedicado a essas atividades relacionadas aos haitianos que migraram para a Amazônia Brasileira.

A esse conjunto de material científico sobre esse fluxo migratório recente dos haitianos para Porto Velho junta-se este trabalho que explora principalmente a questão da religiosidade e seu papel na identidade dessa comunidade haitiana em mobilidade.

O desafio do presente trabalho surgiu pela constatação desse forte fluxo migratório de haitianos para algumas cidades da Amazônia⁷, inclusive Porto Velho, e pela noção dos diversos desafios decorrentes dos deslocamentos, da adaptação, da inserção cultural, da negociação de valores socioculturais e individuais enfrentados

⁷ Principalmente as cidades de: Manaus, Brasileira, Assis Brasil, Porto Velho, Rio Branco etc.

por migrantes num processo e contexto de diáspora, sendo perceptível que os impactos dessa imigração sobre os aspectos pessoais, culturais, socioculturais e econômicas do indivíduo que migra é um fato inegável. Por outro lado a constatação de que há uma carência de estudos sobre religiosidade entre haitianos residentes na Amazônia como um todo, principalmente em Porto Velho, o que consta de uma lacuna a ser preenchida, de certo modo, motivou a empreitada desse trabalho.

Fato é que ao migrar, toda a estrutura que compõe a vida do migrante, ou que de alguma forma está relacionada a ela, tende a sofrer algum impacto dessa mudança, não apenas no sentido territorial, mas de um deslocamento no aspecto sociocultural principalmente. Em outras palavras, o contato com outras culturas, novos ambientes e novos indivíduos possibilita a caracterização do migrante, cuja cultura é um resultado desse contato, dessa negociação de valores socioculturais num contexto de deslocamento, que se forma no espaço de mobilidade denominado por Bhabha (1998) de ‘entre lugar’ - nesse fosso entre o novo e o antigo entre o nativo e o estrangeiro. Ali, o migrante reencena o passado no encontro com o novo, negocia, redefine sua cultura na transposição para o ‘além’⁸ (BHABHA, 1998). Ele vive uma realidade ilusória de um viver provisório e de uma provisoriedade duradoura (SAYAD, 1998).

Para o estudo dessa transitoriedade permanente no contexto dos migrantes haitianos residentes em Porto Velho, questionamos se no processo migratório haitiano para o Brasil, em Porto Velho, ocorrem mudanças ou interferências nas práticas religiosas (religiosidade)? Se sim, quais? Se não, por quê? Ou, em decorrência das mudanças ou interferências decorrentes do fenômeno migratório, pergunta-se como e porque se dão tais interferências e mudanças nas práticas religiosas de migrantes haitianos residentes em Porto Velho?

O tema das imigrações tem sido alvo de muitos estudos principalmente a partir da década de 1960, despertando os estudiosos para os problemas enfrentados por aqueles que cruzam suas ‘fronteiras’ para se aventurar numa geografia estrangeira. Estudos referentes sobre o impacto da migração sobre a estrutura familiar, sobre os costumes sociais, hábitos gastronômicos, religião, língua,

⁸ Para Homi Babha o “além” não é nem um novo horizonte, nem um abandono do passado. É o resultado da ação do indivíduo migrante nos ‘entre-lugares’ – no fosso entre duas ou mais culturas diferentes. (BHABHA, 1998).

cosmovisão etc. mostram que o migrante é impactado em todos os aspectos de sua vida.

Ao enfrentar os desafios da diáspora; ao encarar o novo e o diferente, o migrante negocia valores socioculturais, re-significa sua cultura e aprende no dia a dia das dificuldades de inserção social a reescrever a sua história e a re-significar a sua identidade. Como diz Stuart Hall, na verdade, num mundo globalizado, as culturas tendem a negociar e a traduzir suas identidades culturais (HALL, 2005).

Estudar a relação entre esse processo migratório e a religiosidade ou identidades relacionadas a questões de religiosidade é relevante na medida em que pode esclarecer os motivos que levam o migrante a aderir ou a abandonar crenças, práticas, expressões, hábitos ou denominações religiosas num contexto de diáspora.

Acredita-se que a mobilidade decorrente do fenômeno migratório e as características peculiares da diáspora fazem com que práticas religiosas sofram interferências diversas. Nossa hipótese é de que questões econômicas como a falta de emprego ou excesso de trabalho, instabilidade financeira; as dificuldades com o novo idioma; a ausência da família e outros fatores diversos tornam-se condicionadores, favorável ou desfavorável, da rotina religiosa ou da religiosidade desses indivíduos na diáspora.

De acordo com Oliveira (2001, p. 117), “a pesquisa tem por objetivo estabelecer uma série de compreensão no sentido de descobrir respostas para as indagações e questões que existe em todos os ramos do conhecimento humano.” Para descobrir essas possíveis repostas este estudo foi realizado através da pesquisa de campo de caráter qualitativo. Segue também uma abordagem etnográfica de pesquisa, ou (observação participante) no qual “o investigador assume o papel de observador e explorador, coletando diretamente os dados, no local (campo) em que se deram ou surgiram os fenômenos.” (BARROS e LEH FELD, 1990, p.35).

A opção pelo método etnográfico se deu por considerarmos ser o mais indicado para esse trabalho, uma vez que o nosso objeto está relacionado com conceitos tão complexos e subjetivos como identidade, cultura, religiosidade, diáspora etc. Thomas Huxley (*in* FETTERMAN, 2010, p.31), biólogo e antropólogo inglês, diz que o etnógrafo “é um instrumento humano” de pesquisa, “com um problema, uma teoria de interação social ou comportamento e uma variedade de linhas conceituais em mente”. É aquele que se aventura ao campo de pesquisa e “se

insere na cultura ou situação social para explorar o seu terreno com o objetivo de coletar e analisar dados”. (Idem).

Nesse contexto, questões tão importantes e sensíveis só podem ser melhor exploradas pelo instrumento mais eficaz possível. Para Huxley (2010) esse instrumento é o ser humano, porque ele “é o mais sensível e perceptível instrumento de coleta de dados”. (Idem).

Não obstante, como mensurar o impacto dos processos migratórios? Como analisar questões subjetivas da identidade? Qual o primeiro passo para dimensionar as complexidades dos processos e fenômenos transnacionais e diaspóricos das migrações? Como questionar itens relacionados ao imaginário, a ações involuntárias, cultura, tradições, memórias, e outras questões subjetivas?

Aliado à observação participante foi utilizada a entrevista semiestruturada para a obtenção de dados em campo, que consta em considerar “um roteiro básico, mas este não é seguido rigidamente, podendo o entrevistador fazer alterações e adaptações” (ARAÚJO, 2001, p.83).

Concebeu-se, então, esse roteiro de entrevista (Apêndice 1) semi-estruturada, simples, que viabilizou entrevistas individuais-personalizadas, que é um tipo de diálogo, conversa feita face a face, que segue um esboço ou roteiro pré-elaborado, sem, contudo estar totalmente preso ao mesmo. (MARCONI; LAKATOS 2001). Algumas entrevistas foram gravadas e depois transcritas, outras escritas em simultâneo com a entrevista. Anexado ao roteiro de entrevista semiestruturada apresentou-se o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE – Apêndice 2).

Em algumas ocasiões foi necessário contar com o apoio voluntário de alguns haitianos como guias e tradutores, os quais traduziam para o crioulo haitiano algumas questões do roteiro de modo que fosse viabilizada a resolução de alguns impasses comuns à comunicação entre pessoas falantes de línguas diferentes. Nesse caso específico, aos que falavam exclusivamente o crioulo haitiano.

Para a preservação das impressões e detalhes observados em campo adotamos um caderno de campo, no qual anotávamos todas as mínimas possibilidades que a observação nos permitia perceber. Embora fosse de nossa consciência de que a distância entre o que se vê em campo e o relatório etnográfico final seja bem grande (MALINOWSKI, 1978), os dados do caderno de campo se mostraram bastante pertinentes para a grande parte de redação desse trabalho.

Para manipular os dados e chegar aos resultados obtidos, foi feita a análise de dados no decorrer do desenvolvimento desta pesquisa, tendo como ponto de partida a base teórica da mesma, analisando as visões dos autores levantadas na pesquisa bibliográfica, comparando assim a teoria e a prática. Estudos sobre a religiosidade em outras comunidades *diásporas*, como na Europa e nos EUA e de outras regiões do globo serviram, de certo modo, como referência para a interpretação das informações obtidas nas entrevistas em campo.

As conclusões chegadas a partir das entrevistas semiestruturadas foram contrastadas com os apontamentos do caderno de campo frutos da atividade etnográfica no campo de pesquisa.

A imersão etnográfica mais direta nas comunidades haitianas em PVH decorreu durante um período aproximando de cento e vinte dias (não contínuos), de atividades de contato diretamente no campo. Nessa etapa visitamos cultos em igrejas evangélicas; missa na igreja católica; aos domingos visitamos cultos evangélicos; os pontos de telefonia via internet para Haiti, onde muitos haitianos se concentram para realizar chamadas internacionais para seus parentes no Haiti e em outras partes do mundo. Foram feitas visitas em casas de famílias haitianas; abordagens em bares; vilas (repúblicas) de comunidades haitianas bem como abordagens em empresas onde alguns haitianos trabalhavam.

Este trabalho teve como objetivos principais observar e compreender como se dá a vivência/adaptação de práticas e costumes religiosos de migrantes haitianos residentes em Porto Velho, e qual a relação entre sua religiosidade e sua identidade como comunidade, etnia ou nação.

As etapas específicas para a busca desses objetivos perpassaram pelos desafios de compreender a importância da religiosidade no processo de inserção social desses migrantes; identificar os principais desafios enfrentados pelos haitianos religiosos para manter suas crenças num contexto de diáspora; avaliar de que forma o processo de adaptação interfere ou modifica os valores e costumes religiosos desses migrantes; refletir sobre os fatores socioculturais que condicionam ou interferem na vida religiosa desses migrantes e verificar em que aspectos sua religiosidade contribui para a manutenção, (re)construção e ou (trans)formação, de “identidades” nessa diáspora em questão.

Para atingir tais objetivos propostos como metas neste trabalho, a sua organização e estrutura está dividida em quatro seções diferentes, para que num

contexto haitiano de mobilidade e diáspora pudesse-se analisar a relação entre a religiosidade e a identidade haitiana, principalmente em um cenário de mobilidade transnacional.

A primeira seção “Pressupostos Teóricos” lida com as questões teóricas para a fundamentação desse trabalho. As bases teóricas para a pesquisa de campo e análise das informações obtidas em campo. Para questões referentes a religiosidade, postulações da sociologia da religião e para questões sobre migrações, diáspora e mobilidade, serviu-se de teorias das migrações, com ênfase na teoria transnacional.

Traça também um breve histórico, através da revisão bibliográfica das teorias sobre migrações desde seu início até a atualidade explorando seus pontos positivos e negativos. Também analisa o conceito dos termos em análise, a saber, religiosidade, identidades e diáspora.

No tocante à religiosidade estabelece uma relação teórica entre a religiosidade haitiana e sua identidade enquanto nação, cultura e etnia. Explora a religiosidade como elemento constitutivo da identidade e do imaginário coletivo haitiano, tanto de haitianos residentes no Haiti, quanto na diáspora. Essa religiosidade perpassa, primeiramente, pelas matrizes do vodu enquanto movimento religioso com forte legado histórico e cultural, o qual o liga firmemente aos relatos das revoluções e iniciativas pró-independência do povo haitiano, bem como às suas manifestações culturais como um todo. Por outro lado, explora o papel de outras manifestações e grupos religiosos como o catolicismo, os movimentos evangélicos e protestantes nessa identidade de estado-nação haitiana, apesar de não serem de matrizes africanas.

Sobre a diáspora e a condição do migrante, visa mostrar o cenário de crise de identidade num contexto pós-moderno de deslocamentos e descentralização, no qual os sujeitos em mobilidade estão inseridos. Nesse contexto as identidades estão em jogo e tendem constantemente a deslocar-se, a re-significar-se e a (trans)formar-se em novas e múltiplas identidades.

A segunda seção “Os caminhos da pesquisa” tem como objetivo demonstrar os caminhos metodológicos que foram seguidos para atingir os objetivos propostos nesse trabalho. Ali são descritos o tipo e a abordagem da pesquisa seguida; a população e os instrumentos utilizados para a coleta de informações através da pesquisa de campo, bem como as técnicas para organização e análise dos dados

conseguidos em campo. Por outro lado, essa seção também descreve a experiência etnográfica em campo ligando suas percepções com os dados obtidos através das entrevistas semiestruturadas.

A terceira seção “Religiosidade haitiana em Porto Velho” mostra a mobilidade ou trânsito dos indivíduos tanto entre denominações religiosas quanto entre níveis ou aspectos de religiosidade, a saber, o crer (*believing*), o comportar (*behaving*) e o pertencer (*belonging*).

A quarta e última seção “Identidades (trans)nacional e religiosa haitianas em Porto Velho” mostra os fatores revelados pelos dados da pesquisa que são elementos constitutivos de identidades dessa comunidade haitiana em PVH. Elementos que evocam identidades transnacionais como língua, geografia etc.

SEÇÃO 1: PRESSUPOSTOS TEÓRICOS

Quando se considera as migrações e as comunidades diaspóricas frutos desses fluxos migratórios contemporâneos em seus diversos pressupostos ou correntes teóricas, chega-se à conclusão de que “o fenômeno migratório tem implicações concretas para o indivíduo como um todo, seu grupo familiar, sua comunidade e nação” etc. (DEBIAGGI, 2004, p. 17).

O seu estudo vai muito além de simplesmente considerar o que acontece com o migrante quando ele ‘cruza’ a fronteira, mas analisar com o fim de desvendar toda a complexidade, sociais, culturais, psíquica, familiares, econômicas, linguísticas, etc. envolvidas nesse processo, o que vai além de simplesmente identificar se acontece aculturação, integração ou interação cultural nesse contato entre culturas, mas como se dá o pós-migração, desde a instalação em um novo espaço cultural à criação ou inserção em comunidades, grupos ou subgrupos classificados como diaspóricos.

Para essa compreensão mais abrangente da complexidade que esse assunto das migrações e diásporas demanda, consideremos alguns aspectos pertinentes desde pressupostos teóricos que permitirão considerar analiticamente esses fenômenos, conceituar especificamente os principais termos-chaves que compõe esse trabalho (identidades, diásporas e religiosidade) e posicionar-se enquanto pesquisa científica, delineando quais caminhos serão seguidos, quais teorias serão adotadas como pressupostos e quais os significados e conceitos estarão na base das análises e conclusões desse trabalho.

1.1 DAS TEORIAS DAS MIGRAÇÕES

Meenkshi Thapan (2005, p.10), socióloga indiana da universidade de Delhi, conhecida por estudos sobre migrações envolvendo principalmente a figura do migrante do sexo feminino, mostra que “não resta dúvida que ‘migrações’ é um tema complexo de se estudar”, e que “estudar esse fenômeno (migração) em sua complexidade requer a abordagem mais completa possível”. Para isso, precisa-se de “uma teoria que leve em consideração questões de raça, religião, nacionalidade, senso de pertencimento e nostalgia. Que leve em consideração também as questões de gênero”.

Essa ênfase pós-colonial de Meenkshi Thapan oferece contribuições que consideram o papel do migrante do sexo feminino como um agente ativo e importante no cenário das migrações nacionais, internacionais e comunidades diaspóricas na contemporaneidade. As considerações de Thapan (2005) são importantes para esse trabalho pelo fato de trabalhar a questão das migrações, identidades e diásporas numa perspectiva de um país do terceiro mundo como a Índia com fortes tradições migratórias. A isso se assemelha, de certo modo, o Haiti e sua tradição migratória.

A busca por essa ‘teoria completa’ não é tarefa fácil. A sua perseguição transpassou décadas e mentes. Degraus foram escalados até que nos ares mais contemporâneos se tem modelos mais próximos do ideal, contudo, ainda não se declare, veementemente, que as ciências sociais tenham chegado ao tal “modelo holístico” mencionado por Thapan (2005) e buscado por muitos outros antes e depois dele.

Em sua abordagem, Thapan sugere o “transnacionalismo” ou “Migração Transnacional” como uma abordagem mais próxima desse suposto “modelo holístico” para os estudos no campo das migrações. Entretanto, esse suposto “modelo holístico” mencionado por Thapan será retomado detalhadamente mais adiante. Por hora cabe uma pequena abordagem histórica sobre algumas teorias sobre migrações até aos modelos mais contemporâneos que servirão de base para a análise dos dados desta pesquisa.

A sua sugestão parece ser pertinente, uma vez que é consenso o fato de que, no cenário mundial globalizado em que vivemos, a mobilidade transnacional é uma realidade inegável. Daí, duas questões entram em pauta: 1) quais os motivos que levam a tais deslocamentos e mobilidade e 2) como se caracteriza a vida do indivíduo em mobilidade num contexto de diáspora?

Franc Bean e Susan Brown (*in* BRETTELL; HOLLIFIELD, 2014, p. 69) mostram que algumas teorias das migrações internacionais se preocupam simplesmente em compreender o ‘**porquê**’ desses deslocamentos – em outras palavras, “por que as pessoas migram? Identificando as forças ‘impulsionadoras’ desses movimentos”, sem, porém, se preocupar em definir “quem é esse migrante.” Por outro lado, outras teorias já se detêm em explicar os tipos diferentes de migrantes, por exemplo: migrantes trabalhadores; migrantes clandestinos; migrantes refugiados etc.

Algumas correntes teóricas marcam a história dos estudos sobre migrações ao longo do tempo. Pavarti Raghuram (*in* WALLNER, 2006), diretora do *openSpace Research Centre of Migration*, mostra como tais correntes evoluíram ao longo do tempo até ao estágio atual, quando se considera, na visão de muitos teóricos da área que, literalmente, “vivemos na era das migrações”, onde as mídias têm focado muito em questões e acontecimentos pertencentes a temas sobre o que ocorre no campo das migrações enquanto a sua teorização tem recebido menos atenção nos últimos anos. (RAGHURAM, *in* WALLNER, 2006, p.13).

Considerar as práticas e costumes relacionadas às migrações também é desviar o foco propriamente dito do fenômeno em si enquanto fluxo ou movimento e atentar para algumas consequências desses movimentos, como por exemplo o surgimento de comunidades transnacionais que residem numa condição de diáspora.

Voltando à questão teórica, consideramos aqui algumas fases históricas do processo evolutivo da teorização dos estudos sobre migrações. Haghuram (2006) mostra como o desenvolvimento dessa área de estudos tem alcançado sua maturidade ao longo dos anos principalmente pela sua interdisciplinaridade. Estudiosos de diversas áreas como história, antropologia, sociologia, estudos culturais, demografia, economia, geografia, direito etc. têm-se dedicado ao mesmo campo de análise nessa era marcada pela transposição das fronteiras e caracterizada pelo fenômeno migratório, favorecido, em boa parte, pelas tendências contemporâneas da globalização, que tem feito com que o mundo tornasse aos poucos uma pequena “aldeia global” (OKPEWHO, 2009, p.26).

Haghuram (*in* WALLNER, 2006, p. 13-14), ainda mostra como cada área desse campo interdisciplinar dá a sua ênfase e particularidade aos estudos sobre migrações e diáspora, como exemplo,

os historiadores têm argumentado que a migração deve ser olhada através das longas lentes do tempo. Na antropologia, por outro lado, é a articulação ‘entre o lugar de onde se origina a migração e o local ou locais em que ele ou ela vai’ (BRETTELL; 2000, p.98). Enquanto uma teoria histórica para a migração pode buscar entender a história da migração e/ou de regulação da migração, a migração contemporânea como um processo imbuído e marcada pelos processos históricos, ou podem se concentrar em um ato de migração de uma era passada e analisar os seus efeitos dentro de seus próprios tempos.

O interesse da antropologia pela área das migrações tem aumentado nos últimos anos devido a percepção de que os principais povos alvos de estudos etnográficos da maioria dos antropólogos em regiões estratégicas como África, Oceania, América Latina e Caribe (BRETTELL E HOLLIFIELD, 2000), “começaram a se deslocar em números significantes para os países de fronteira e para os grandes centros urbanos tanto de países desenvolvidos quanto de países subdesenvolvidos” (Idem, p.97).

A década apontada por Brettell e Hollifield para a maior atenção de estudos etnográficos para o tema das migrações é a de 1970, seguindo estudos subsequentes ligados a populações da Europa, Estados Unidos, Ásia etc., uma vez que as migrações descentralizaram o foco dos estudos antropológicos e os deslocaram de etnias e tribos isoladas e chamou a atenção da disciplina para as tribos humanas que estão em mobilidade e principalmente nos grandes centros urbanos. (Idem, p. 98).

A comparação entre a ênfase histórica e antropológica é apenas um exemplo das demais ênfases dadas a esses estudos por demais disciplinas já mencionadas. O resultado óbvio dessa interdisciplinaridade e diversidade de teorias e métodos para os estudos de migrações é a “multiplicação de possibilidades de encontrar teorização sobre migração em diversos lugares: [...] em textos jurídicos, textos históricos e literários etc.” (RAGHURAM, in WALLNER, 2006, p.14).

A primeira corrente teórica mencionada por Raghuram (2006) é o que ele chama de “Nível Macro” (*Macro level*), que vê “a decisão individual de migração como um resultado de fatores de empurrar-puxar” – ‘*push-pull*’ (tradução nossa). É caracterizado por três aspectos diferentes: “primeira, tais decisões são vistas como econômicas” que possam trazer um retorno positivo que possa trazer benefícios e maximizar as condições de vida; segunda, “essa decisão é feita de forma individual”; terceira, a ideia de um migrante economicamente modelado “sustentada por noções iluministas do indivíduo, do eu autônomo, movendo-se livremente e racionalmente dentro do mundo”. (Idem, p.15).

Essa corrente é classificada como ‘neoclássica’⁹ (BEAN; BROWN, 2014), dos meados dos anos 1970, influenciada principalmente pela teoria político-econômica marxista, o qual tem como cerne “a distribuição desigual de poderes econômicos e políticos ao redor do mundo”, sendo a migração, por conseguinte, “um mecanismo mobilizador de mão de obra barata por capital”. (RAGHURAM, *in* WALLNER, 2006, p. 15). A crítica a essa teoria é “a sua tendência de reduzir a intervenção humana (individual) ao interesse do coletivo – a classe trabalhadora global”. (Idem, p. 16).

A segunda corrente é também considerada neoclássica, e denominada de “Nível Micro” (*micro level*) que resumidamente assume as características do migrante em vez de explorá-los. O migrante é visto “como um indivíduo racional que decide o seu próprio caminho de migração” (idem, p. 19). Os indivíduos tomam essa decisão racionalmente visando atingir economias mais estabilizadas de onde possam obter retornos satisfatórios. Para esse grupo migrar “representa um investimento estratégico de indivíduos para maximizar o potencial de sua mão de obra”. (BEAN. BROWN *in* BRETTELL; HOLLIFIELD, 2014, p. 70).

A crítica a essa corrente é exatamente a sua incapacidade de avaliar e analisar questões subjetivas individuais motivadoras da decisão de migrar. Como comenta Raghuram (2006),

As ambiguidades e as ambivalências da experiência dos imigrantes, sua mistura de emoções têm só podem ser apreendidos se as suas motivações para a migração também forem devidamente reconhecidos. Para considerar a tomada de decisões dos imigrantes apenas como estratégias de migração implica uma instrumentalidade e planejamento pode até coadunar com a moderna noção científica do que é um migrante, no entanto, não consegue captar a complexidade das decisões de migração. (*in* WALLNER, 2006, p. 20).

Abdelmalek Sayad defende que o principal motivo para a migração é o trabalho. Para ele, “o trabalho é a razão de ser do imigrante, e esta razão domina-o em todo o seu território” (SAYAD, 1998). A sua posição parece encaixar também nas duas teorias apontadas acima denominadas de neoclássicas, que apresentam a procura por trabalho e demandas de mão de obra como principal motivo. Porém, dadas as limitações dessas teorias neoclássicas, outras correntes surgiram com o

⁹ Pivarti Raghuram aponta os seguintes autores como os maiores representantes dessa teoria de migrações. Castles and Kosack (1973), Phizacklea and Miles (1980) and Meillassoux (1981) – (Idem, p.15).

fim de entender ainda mais essa complexidade que implica os processos migratórios como um todo.

A terceira corrente teórica é o que Raghuram denomina de “literatura das minorias” o qual se subdivide em dois termos distintos com seus conceitos específicos, a saber, Diáspora e Transnacionalismo, e liga, conseqüentemente, os processos de migração com as minorias.

A sua conexão com as minorias merece destaque porque aponta exatamente para uma ruptura entre a teorização e a ideia que contempla unicamente um único sentido de movimento, de mão única, no campo migratório. Passando a não considerar unicamente o fenômeno ou o fluxo em si, mas o que esses movimentos desencadeiam, representam e significam para esses grupos minoritários que se deslocam através do espaço transnacional e, às vezes, se fixam, às vezes continuam em movimento e, quase sempre, ‘de uma forma ou de outra’, retornam ao seu país de origem. Por isso, se tornou necessário abrir mãos das teorias neoclássicas por serem limitadas e não contemplarem todas essas complexidades doravante apreendidas pelas noções de diásporas e comunidades transnacionais.

Para Raghuram (2006, p.20), a ‘literatura das minorias’ é uma das poucas abordagens que tem conseguido,

explorar os processos sócio-cognitivos e a noção de subjetividade daqueles que têm se deslocado e permanecido, mesmo que temporariamente em contrapartida àqueles que estão em processo de entrada. Imigrantes temporários e os que regressam continuam sendo tratados como agentes econômicos, mas quando um migrante estabelece algum tipo de compromisso com o local que o recebe, esses tornam-se objetos de novas formas de análises.

O primeiro termo dentro dessa ‘literatura da minoria’ é ‘diáspora’. Característico pela sua abrangência que o permite incorporar não somente as formas sociais de migração, mas, questões demográficas, psíquicas, sócias, econômicas, políticas e culturais. Enquanto diversas teorias têm discutido apenas as razões que desencadeiam o processo migratório, considerar a diáspora é analisar a experiência do migrante além no espaço, ou seja, no além-fronteiras. “Mas também é uma forma de percepção, uma consciência de pertencer que por si só gera formas de produção e consumo, formas culturais, participação política e a condição de migrante”. (Idem, p.21).

Em outras palavras, essa abrangência do termo diáspora é expressa pela sua,

utilidade analítica desse termo que resulta da sua capacidade de desestabilizar a noção de que as populações são estáticas ou territorialmente vinculadas, e por reconhecer as interligações no espaço, bem como as múltiplas conexões que fazemos em lugares diferentes. O aumento da frequência e da densidade dos fluxos de pessoas, bens e capitais que marcam o social, e os processos políticos e econômicos de globalização alteraram a importância do Estado-nação como uma unidade espacial e fundamental nas ciências sociais. Deixou-nos à procura de outras formas de pensar sobre lugar e espaço, formas que tanto englobam a fluidez desses movimentos, bem como o nosso apego ao lugar. Diásporas mantêm ambos os processos de fixação e fluidez em tensão. Indiscutivelmente, diáspora como um termo analítico pode, portanto, ser usado como um símbolo dos nossos tempos. (RAGHURAM, *in* WALLNER, 2006, p. 21).

Apesar da abrangência do termo e dos estudos sobre diáspora, ainda assim, existem lacunas que precisariam ser preenchidas dentro dos estudos que abrangem toda essa complexidade dos processos migratórios. Uma das críticas ao termo diáspora é por não abranger questões como “o desejo de retorno e o conceito de terra natal [...] além disso, o termo diáspora muitas vezes presume entidades étnico-culturais que são internamente homogêneos e que têm uma direção ou trajetória comum”. (Idem, p.21).

Segundo Athias (2007, p.71), na tentativa de compreender essa atitude de indivíduos que resolveram traspor os seus *borders and boundaries* (limites e fronteiras),¹⁰ também surgiu na história dos estudos sobre migrações o polêmico conceito de aculturação, e teve o seu auge na elaboração do “*Memorandum for the study of culture contact*, elaborado por Redfield, Linton e Herskovits (1936)”. Apesar do “*Memorandum*”, a teoria da aculturação foi duramente criticada. Como por exemplo, Athias (2007) cita a crítica feita pelo antropólogo Malinowski (1940, p.xi), o qual dizia:

O termo aculturação contém todo um conjunto determinado de implicações etimológicas inadaptadas. É um termo etnocêntrico com uma significação moral. O migrante deve se aculturar (*to*

¹⁰ Termos muito usados em textos sobre migrações em inglês. Estes dois termos de forma geral aludem à uma transposição de fronteiras e limites na escala individual quanto nacional; numa dimensão tanto cultural quanto geográfica; uma mobilidade que cruza as fronteiras e rompe barreiras culturais, sociais, nacionais, linguísticas, legislações e limites geográficos.

acculturate) assim como os indígenas, pagãos e os infiéis, os bárbaros e os selvagens, que gozam do "benefício" de ser submisso à nossa grande cultura ocidental. (1940, p. xi).

Ao ser socializado em uma cultura e se muda para outra, passando por vários processos que essa 'deslocação' demanda, estamos perante o fenômeno que se denomina teoricamente de aculturação. Para Azevedo (*in* BERTRAND-ORG, 2005, p.104-105) a aculturação em poucas palavras "é aquela adaptação, quando o indivíduo tende a assimilar traços culturais da outra cultura".

Como consequência da crítica ao conceito de aculturação surge, pelas contribuições de Darcy Ribeiro, o conceito de transfiguração étnica, também "tendo sua base na antropologia americana, mas, desenvolvida na América Latina." (ATHIAS, 2007, p.71). Athias (2007) ainda mostra que, no contexto brasileiro, o termo (aculturação) foi aceito com lentidão por alguns autores como Herbert Baldus – sobre a mudança cultural dos índios (1937); Eduardo Galvão, Charles Wagley, Fernando Altenfender da Silva, James Watson e outros.

Por outro lado, o conceito teórico que tomou força e forma foi o da "integração cultural" – ligado ao conceito de interação social. Em outras palavras, o migrante não é totalmente "aculturado", ele "negocia" com a nova cultura. Isto significa que ao mesmo tempo em que ganha traços novos, não perde totalmente a sua identidade original. Pelo contrário, ele **interage** com a nova cultura. Até porque, baseado nos valores peculiares de cada cultura, existe a reação espontânea, natural de uma em relação à outra. Esse conceito vai confirmar o consenso de que não existe uma cultura superior à outra.

Ainda sobre a integração cultural nesse processo, Berry (*in* DEBIAGGI; PAIVA, 2004, p. 29), argumenta que a "aculturação mais bem sucedida é aquela dominada pela integração". E continua: "trata-se de um processo e resultado do contato intercultural. É tanto de continuidade como de mudança, além de reciprocidade e acomodação mútuas". Isso implica troca, dar e receber – um conceito bem mais amplo que meramente impor uma cultura sobre a outra e esta reagir passivamente a isso. Ademais, Berry (*idem*), mostra que essa interação cultural não se dá unicamente no âmbito sociocultural, como também no psicológico. Ela exige uma acomodação mútua, para que haja uma integração cultural.

A aculturação passiva, ela mesma, é alheia à natureza humana, uma vez que "a maioria das sociedades orgulha-se de sua cultura e de sua língua". Por esse

motivo, o caminho da “integração é o melhor caminho” (BERRY in DEBIAGGI; PAIVA, 2004, p. 41).

Nos ares mais contemporâneos, o modelo de análise dos fenômenos migratórios, de acordo com Góis (2008, p. 91) tem se dirigido para o campo do denominado ‘transnacionalidade’ – “que obriga a uma mudança de uma lógica de análise de relações unidirecionais simples (origem-destino, (re)agrupamento familiar etc.) para outra mais complexa que envolve migrações circulares, re-emigração, transmigração etc.” e considera como parte importante de seu estudo os laços que ainda mantêm o migrante conectado à sua origem de alguma forma.

Mais uma vez, a ideia de Thapan (2005) de ir em busca de um ‘modelo holístico’ para os estudos sobre migrações parece cada vez mais pertinente. Um ‘modelo holístico’ que pode nos oferecer um caminho que esteja além das limitações das análises teóricas e correntes como diáspora, aculturação, interação cultural, integração etc. como uma ferramenta analítica mais eficiente. A essa eventual ferramenta, Raghuram (2006) chama de ‘transnacionalismo’ ou teoria transnacional.

1.1.1 Da teoria Transnacional

A migração transnacional ou transnacionalismo é uma corrente teórica contemporânea que analisa o fenômeno migratório tendo em conta não apenas o fato de o migrante estar em mobilidade ou se encontrar em uma situação de diáspora, ou meramente informar sobre o cruzamento de seus limites ou fronteiras. Propõe-se a analisar os aspectos que mantêm esse migrante, de certa forma, ainda ligado ao seu local de origem e considerar os elementos que fazem parte de sua história e identidade: família, cultura, religiosidade, geografia, vida política etc. num contexto totalmente transnacional.

O uso do termo “transnacional” remete ao ano de 1916 quando um jornalista estadunidense chamado Rodolph Bourne chamou de “*America Transnational*” (América transnacional), ao se referir à assimilação da cultura anglo-saxônica por parte de migrantes residentes nos Estados Unidos. Da mesma forma, Bourne chamou atenção ao mencionar o fato curioso de que novos grupos de imigrantes europeus nos Estados Unidos normalmente mantinham conexões “estreitas e vigorosas” com o seu país de origem. (DUANY, 2011)

Os escritos de Broune muito corroboraram e contribuíram para lançar a base do que se pensa sobre migração transnacional no cenário atual. Seu legado contribuiu muito para postulações posteriores que desenvolveram teorias e estudos nos campos da pluralidade cultural, diversidade cultural e étnica, mais recentemente o que escritores contemporâneos têm denominado de multiculturalismo. Apesar do uso do termo em 1916, este não fazia parte dos círculos acadêmicos, “infelizmente” diz Duany (2011, p.18). A sua introdução na academia e seu consequente uso acadêmico também passou por uma trajetória.

Em 1950 alguns economistas começaram a usar um termo semelhante - “multinacional”, posteriormente, “transnacional” para designar corporações e companhias que atuavam em vários países e regiões diferentes do planeta ao mesmo tempo.¹¹

Nos anos da década de 1970 o termo passou a ser utilizado por acadêmicos e profissionais da área das relações internacionais, o que ocasionou uma mudança do termo ‘transnacional’ para ‘transnacionalismo’. Essa mudança desencadeou um processo que permitia, cada vez mais, o ‘transnacional’ deixar de ser utilizado unicamente como um termo para designar ações ou movimentos além das fronteiras geográficas nacionais para ganhar uma característica mais de uma teoria que analisa os fenômenos e movimentos relacionados ao processo migratório como um todo.

Na década de 1980 entram em cena os cientistas da área das ciências sociais, os quais ocasionaram um deslocamento do então conceito economicista e diplomática de “transnacionalismo”, anteriormente aplicado a empresas e ONGs multinacionais e suas atividades na comunidade internacional, para os movimentos ou “deslocamentos de grupos e indivíduos através das fronteiras internacionais” enquanto mantinham conexões com a sua comunidade original (DUANY, 2011, p.18).

Jorge Duany (2011, p.19), antropólogo cubano com variados estudos sobre migrações, etnicidade, religiosidade, raça e (trans)nacionalismo, em seu trabalho sobre a migração transnacional entre migrantes hispânicos-caribenhos e os Estados Unidos, mostra que a formulação mais influente sobre o transnacionalismo foi editado em 1992 por Nina Glick Shiller, Linda Bosch e Cristina Blanc-Szanton sob o

¹¹ Esse conceito permanece até hoje no senso comum aqui no Brasil, referente às grandes empresas estrangeiras que atuam no mercado brasileiro, denominadas corriqueiramente de “multinacionais”.

título “*transnational Perspective on Migration*”, o qual ampliou o conceito sobre a ideia de estudos no campo das migrações transnacionais. Assim, essas formulações de Glick Shiller foram criticadas, repensadas expandidas, refinadas, nos anos subsequentes por influentes autores.

No cenário atual, Duany (2011) mostra com que aspectos transnacionalismo está relacionado:

Vários escritores têm argumentado que a fase contemporânea da economia mundial, que tem acelerado o volume e velocidade dos fluxos internacionais das populações, exige uma nova abordagem à migração. Muitos procuraram repensar categorias convencionais para análise social - como nação, estado, cidadania, raça, etnia, classe, gênero e Identidade à luz da globalização. Um dos problemas básicos é definir, descrever e explicar as conexões duradouras de vários assentamentos de migrantes e seus países de origem. Uma chave do quebra-cabeça intelectual para os estudiosos contemporâneos é como as pessoas reconstroem suas identidades e imaginam suas comunidades além das suas fronteiras e limites. As dimensões culturais da globalização têm sido conceituadas como transnacionalização, hibridização, criouliização, sincretismo, e até mesmo "mundialização". (Duany, 2011, p.19)

Como Schiller, Basch e Blanc-Szanton definiram transnacionalismo em 1992,

Chamamos esta experiência migratória de “transnacionalismo” para enfatizar a emergência de um processo social no qual imigrantes estabelecem campos sociais que transpassam fronteiras geográficas, culturais e políticas. Imigrantes são compreendidos como “transmigrantes” quando mantém múltiplas relações familiares, econômicas, sociais, organizacionais, religiosas e políticas que transpõe as fronteiras. (SCHILLER, BASCH; BLANC-SZANTON, 1992, p.ix).

Em outras palavras compreender essas conexões e múltiplas relações que mantém o migrante nem tão presente nem tão distante de suas origens caracteriza essa corrente teórica. Como afirmam Schiller, Basch e Blanc-Szanton (1992, p.ix) “Essa multiplicidade de envolvimento dos migrantes em ambos os países (origem e estrangeiro), é o elemento central do transnacionalismo”.

Atualmente transnacionalismo dominou os estudos no campo da mobilidade, diásporas e das migrações como um todo. Pode-se dizer que se trata de “um dos

maiores potenciais para as pesquisas sociais para o Sec. XXI”, afirmou Granizo. (1997, p.287 *apud* THAPAN, 2005).

Para esse trabalho é relevante as formulações teóricas do transnacionalismo associadas às da sociologia da religião aplicadas em estudos sobre religiosidade em comunidades diaspóricas. Como afirma Cesari (2013, p. 1), estes dois campos de estudos associados “permitem compreender o papel da religião atrás dos atores do estado olhando para as ações dentro dos grupos ou de indivíduos tanto do país que envia quanto do país que recebe os migrantes”.

Esse tipo de análise traspõe a uma lógica simples e convencional que considera a diáspora apenas como resultado de um simples fluxo ou tramitação de pessoas entre um país de origem para um país de destino. Pelo contrario nos compele a atentar para a realidade de movimentos de mobilidade contemporânea entre e além-fronteiras que considera o fato importante de que “ninguém deixa o seu país para sempre [...] a possibilidade de permanecer em contato com o país de origem é diverso e na atual era das mídias sociais, é efetivamente eficiente” (CESARI, 2013, p. 2).

Em outras palavras, em um cenário atual onde o “novo tipo de migrante estabelece conexões, atividades e comportamentos que envolvem ambas as sociedades, a que o envia e a que o recebe” [*host and home societies*] (SCHILLER; BASCH; BLANC-SZANTON, 1992, p. 1), o transnacionalismo permite, de certo modo, encurtar distâncias e manter pontes, ainda que imaginárias, entre esses dois espaços identitários. Como comenta Bulamah (2015, p. 87). “lugares como Porto-Príncipe, Santo Domingo, Miami, Nova Iorque (e outros lugares mais distantes). Tais cidades tornam-se próximas, pois nelas vivem parentes que são parte do grupo doméstico. Esses espaços distantes se aproximam da comunidade local por meio de conversas e experiências partilhadas”.

1.2 IDENTIDADES EM (TRANS)FORMAÇÃO

A condição desses sujeitos em mobilidade e na diáspora têm sido objeto de estudos por várias décadas e por acadêmicos de diversas áreas dentro das ciências sociais e não só.

Estudos no campo do direito envolvendo questões trabalhistas, diplomáticas e de relações internacionais; estudos sobre direitos humanos; análises relacionadas

às remessas monetárias enviadas ao país de origem e os índices numéricos movimentados pelos investimentos imobiliários e aplicações financeiras; recortes no campo da psicologia referente aos traumas, decepções, percepções, memórias e outros desafios desses deslocamentos, tanto com relação aos que partem quanto com os que ficaram para trás à espera de um reencontro; estudos sobre suas motivações para deixar o país; seu estilo de vida na diáspora; seus medos; suas identidades suplantadas, ressignificadas, negociadas; suas memórias; seu espaço etc. têm sido empreendidos com o fim de entender um pouco das vivências e experiências daquele que deixa seu país natal para aventurar-se no 'além-fronteira'.

Nessa experiência de mobilidade, associada ao que o indivíduo que migra é como ser humano, essencialmente, ele leva consigo tudo que o caracteriza como esse indivíduo ou, o que podemos chamar, de marcas de sua identidade. Aspectos socioculturais; crenças, superstições, costumes, hábitos, valores, princípios, memórias, projeções, aspirações etc., embora ele possa 'negociá-los' em algum 'muro cultural' em seu percurso migratório.

Esse partir é um deslocar rumo ao desconhecido, aparentemente esperado; partir rumo ao 'engano' - a surpresas boas ou não tão boas porque não eram como pareciam ou como eram imaginadas. Na verdade, o migrante vive uma grande ilusão consciente ou, quem sabe, inconsciente (SAYAD, 1998).

O que acontece com o migrante? Como melhor entender ou descrever tal fenômeno? Considerar abordagens, teorias ou conceitos em estudos sobre migrações, de modo geral, também é passar pelo polêmico conceito do termo aculturação.

Estudos recentes apontam exatamente para um cenário de crise. Segundo Hall, definir o que se entende por identidade é uma tarefa difícil no contexto da pós-modernidade, tendo em conta o fator globalização, nesse cenário, onde as culturas tendem a negociar e a traduzir suas identidades culturais (HALL, 2005).

A complexidade do termo identidade também nos convida a dar um enfoque objetivo que seja do interesse desse trabalho. Ou então pode-se correr o risco de, no capricho de perseguir um conceito consensual para o termo, perder-se na sua imensidão. Como por exemplo, de qual identidade falamos? Identidade profissional, étnica, emocional, nacional, cultural etc.

Em outras palavras, "a identidade é demasiadamente complexa, muito pouco desenvolvida e muito pouco compreendida nas ciências sociais contemporâneas de

modo que seja definitivamente posto à prova”. (HALL, 2005, p.8). Ou “impossível oferecer afirmações conclusivas ou fazer julgamentos seguros” sobre seus conceitos ou postulações teóricas (HALL, 2005, p.8-9). Foi usado pela primeira vez nas ciências sociais em 1960, e designa, generalizadamente “qualquer coisa que todo mundo deve ter ou procurar [...] é, de certa forma, algo a se descobrir.” (BRUBAKER, 2001, p.74). Pois, “não são rígidas nem, muito menos imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação [...] e escondem negociações de sentido em constante processo de transformação” (SANTOS, 1994, p.31).

Embora seja inviável o seguir por um caminho exclusivamente de conceitos ou afirmações absolutistas, é possível discutir a identidade no cenário atual. Stuart Hall, sociólogo jamaicano, que contribuiu consideravelmente na construção de uma noção de identidade no contexto pós-moderno, mostra que há uma descentralização do sujeito moderno e uma consequente fragmentação e deslocamento das identidades. Estes deslocamentos estão levando a uma “crise de identidade”, o qual é visto como “parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social”. (HALL, 2005, p.7).

Em outras palavras, Stuart Hall considera que as identidades entraram em colapso, devido a mudanças estruturais nas sociedades modernas que fragmentaram as paisagens culturais de gênero, classe, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade. Há uma perda de um sentido de si, uma descentralização ou deslocamento do sujeito, tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos – isso é o que caracteriza essa crise de identidade. Há um abandono das posições estáveis e estáticas centradas no sujeito e nas velhas identidades.

Historicamente Hall (2005) considera três concepções diferentes de identidade. A primeira cujo referencial é o sujeito com a concepção de um ser humano “como indivíduo centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, consciência de ação, cujo ‘centro’ consistia num núcleo interior” - o centro essencial do eu, ou a identidade de uma pessoa. (Idem, p.10). A essa concepção Hall (2005) chama de “concepção individualista” e egoísta do sujeito e de sua identidade. É uma concepção masculinista de identidade, associado ao sujeito fruto do iluminismo francês.

A segunda concepção de identidade tem a ver como produto da “interação entre o eu e a sociedade”. Elaborada pelos sociólogos interacionistas simbólicos, tal visão reflete, de certo modo, a concepção da sociologia clássica, à medida que se perdia a consciência absoluta de que o “núcleo interior” desse sujeito não era tão autônomo e autossuficiente como representava o pensamento iluminista, mas sua formação estava relacionada com “a relação com outras pessoas importantes para ele, que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos” (HALL, 2005, p.11). Embora o sujeito ainda tenha esse seu núcleo interior que é o seu eu real, este não é modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais exteriores e as identidades que estes mundos oferecem.

Em outras palavras, “a identidade preenche o espaço entre o interior e o exterior entre o mundo pessoas e o mundo público”. (Idem, p.11). Há uma sutura que unifica e estabiliza o sujeito no mundo cultural que ele está inserido, “tornando os seus valores e significados como parte de nós, contribuindo para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural”. (Idem, p.12). Esse sujeito estável se torna cada vez mais fragmentado, composto não mais apenas de uma, mas de várias identidades.

A terceira concepção de identidade então surge desse processo de descentralização do sujeito moderno, dessa perda do núcleo interior como referência, e de um afastamento da ideia interacionista do processo de formação do sujeito. A esse sujeito, Stuart Hall chama de “sujeito pós-moderno”.¹² Esse sujeito é caracterizado como aquele que “não tem uma identidade fixa, essencial ou permanente” (Idem, p.12). “A identidade torna-se uma celebração móvel” – formada, transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpretados nos sistemas culturais que nos rodeiam.

O sujeito assume identidades diferentes e em diferentes momentos. A realidade da existência de identidades contraditórias dentro do ser humano vem à tona, e compreendemos que nossas identidades estão continuamente sendo deslocadas e chegamos à conclusão de que “a identidade plenamente unificada, completa segura e coerente é uma fantasia” e que “à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados com uma

¹² É Nessa mesma lógica que Pascal Boyer mostra a questão da religião na pós-modernidade como uma religiosidade relativista, de certo modo, sem referência, sem elementos absolutos ou estáticos; totalmente utópico quando concebe a existência de uma verdade absoluta. Pelo contrário, trata-se mais de um fruto do imaginário humano - é uma realidade inventada.

multiplicidade [...] de identidades possíveis, com cada uma das quais nos poderíamos identificar” (HALL, 2005, p.13).

Essa identidade está ligada ao próprio caráter instável e de mudança da modernidade tardia, principalmente ao processo de globalização e seu impacto sobre a identidade cultural, o qual tem a prerrogativa de colocar diferentes áreas do globo em interconexão.

Hall (2005) introduz o conceito de discontinuidade como consequência de um afastamento constante de um modelo tradicional de sujeito e sociedade com as revoluções da modernidade. As considerações de Hall se inspiraram, de certo modo, nos pensamentos de Giddens (1990), o qual mostra o caráter de constante mudança rápida e permanente, através das quais “as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas” em contraste com as sociedades tradicionais onde “os símbolos são valorizados porque contém e perpetuam a experiência de gerações”. A isso, Giddens (1990) chama de “deslocamento do sistema social”.

Hall ainda cita David Henry (1989, p.12) o qual vê na modernidade não apenas um “rompimento impiedoso com toda e qualquer condição precedente”, mas como o “caracterizado por um processo sem fim, de rupturas e fragmentações internas no seu próprio interior”. Hall também menciona Ernest Laclan (1990) como aquele que introduz esse conceito de deslocamento do sujeito e de identidades, caracterizado pelo deslocamento do sujeito do centro, sem, contudo, ser substituído por outro sujeito, mas por “uma pluralidade de centros de poder”. As sociedades não são então esse todo unificado, bem delimitado ou uma totalidade. Ao contrário da posição dos interacionistas, as sociedades estão constantemente sendo deslocadas por forças fora de si mesmas.

As identidades são caracterizadas pela diferença. Elas são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes posições do sujeito, em circunstâncias diferentes, as identidades não se desintegram, elas são articuladas. Em outras palavras, embora esse deslocamento rompa com a tal estaticidade e centralidade do sujeito, ainda que desarticule as identidades relativamente ao passado, abre possibilidades para novas identidades.

Em outras palavras, o que Giddens, Harvey e Laclan postulam nesse processo de descentralização do sujeito no contexto pós-moderno gerando uma multiplicidade de identidades não fixas, sob os atributos de discontinuidade,

fragmentação, ruptura e deslocamento do sujeito, parecem ter uma linha comum que aponta para um cenário de crise de identidade.

Essa crise de identidade cultural moderna, formada através de uma cultura nacional moderna, é afetada pelo fenômeno da globalização que está no cerne desse movimento de deslocamento colocando em interconexão os diferentes “polos” da sociedade humana. A globalização e essa interconexão entre culturas e sujeitos tem como resultado em um sentido geográfico, cultural e social transnacional, a diáspora. Nesse âmbito, o fenômeno da globalização exerce um papel preponderante ao proporcionar essa interconexão entre culturas e sujeitos, do qual surge como resultado em um sentido transnacional, as diásporas. Esse deslocamento ou descentramento do sujeito, segundo Hall (2005), se deu por cinco acontecimentos principais.

O primeiro “descentramento” é atribuído às “tradições do pensamento marxistas” no Séc. XIX, o qual, segundo interpretação de Louis Althusser, levou a ruptura com “duas posições-chave da filosofia moderna: que há uma essência universal de homem e que essa essência é o atributo de cada indivíduo singular – que é o seu eu real.” (Idem, p. 35). Isso aconteceu porque Marx “colocou as relações de trabalho e não o homem no centro de seu sistema teórico” (Idem, p.35).

O segundo “descentramento” é provocado pela descoberta do inconsciente por Freud no Séc. XX, o qual impactou de maneira significativa o pensamento moderno nas últimas décadas. Segundo Hall (Idem, p.36), essa teoria criada por Freud diz que,

“as nossas identidades, nossa sexualidade e a estrutura de nossos desejos são formadas com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funciona de acordo com uma “lógica” muito diferente daquela da Razão, arrasa com o conceito do sujeito cognoscente e racional provido de uma identidade fixa e unificada - o “penso, logo existo”, do sujeito de Descartes”.

Não apenas Freud lançava a base do pensamento psicanalista cujo centro está o subconsciente, como também, outros autores influenciados pelo seu pensamento, como Jacques Lacan continuaram a construir esse pensamento de base psicanalista. É fato que,

A leitura que pensadores psicanalíticos, como Jacques Lacan, fazem de Freud é que a imagem do eu como inteiro e unificado é algo que a criança aprende apenas gradualmente,

parcialmente, e com grande dificuldade. Ela não se desenvolve naturalmente a partir do interior do núcleo do ser da criança, mas é formada em relação com os outros; especialmente nas complexas negociações psíquicas inconscientes, na primeira infância, entre a criança e as poderosas fantasias que ela tem de suas figuras paternas e maternas. (Idem, p.37)

Em outras palavras, “a identidade é realmente algo formado ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento”. (HALL, 2005, p.38). A crítica que Freud e outros pensadores dessa corrente psicanalista é a dificuldade para se mensurar, ver ou examinar os processos inconscientes, e “por não serem facilmente suscetíveis à prova”. (Idem, p.38). O resultado é que nesse paradoxo, “quanto mais coletiva e organizada a natureza das instituições da modernidade tardia, maior é o isolamento, a vigilância e a individualização do sujeito individual”. (Idem, p. 43)

É interessante notar que esse descentramento coincide com a ‘Era psicanalítica’ segunda classificação da evolução histórica do conceito de religião apontada por Jensen (2014), a qual também têm as descobertas de Freud como principais influenciadores desse conceito de religião de então. A religião nessa era seria fruto das projeções do inconsciente assim como os sonhos – é uma neurose humana.

O terceiro “descentramento” tem a ver com as contribuições de Ferdinand de Saussure e o surgimento da linguística enquanto disciplina. Suas afirmações argumentavam que

Nós não somos, em nenhum sentido, os autores das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos na língua. Não podemos usar a língua para produzir significados, apenas nos posicionando no interior das regras da língua e dos sistemas de significados de nossa cultura (Idem, p. 40).

A língua é concebida como “um sistema social e não individual”. A língua é “pré-existente ao sujeito”. Ao falar o sujeito não se coloca na posição de autor, pois não é ele quem produz os significados, na medida em que, os sentidos não são resultados de “pensamentos interiores originais”, pelo contrário, depende de todo “uma imensa gama de significados que já estão embutidos em nossa língua e em nossos sistemas culturais”. (Idem, p. 40). As palavras e os seus significados não são fixos. As Palavras “são ‘multimoduladas’. Elas Carregam ecos de outros significados

que elas colocam em movimento apesar de nossos esforços para cerrar o significado – tudo que dizemos tem um ‘antes e um ‘depois” (Idem, p.40).

Em outras palavras, se com Freud o sujeito não é o autor de seus pensamentos, em Saussure, ele não é autor nem mesmo de sua fala. As contribuições de Saussure lançaram a base para a linguística enquanto disciplina e não só, está também na origem de estudos que originaram posteriormente a disciplina de Análise de Discurso de linha Francesa.

O quarto “descentramento” está relacionado a Michael Foucault e a sua teoria do ‘poder disciplinar’, o qual com base no poder de “regimes administrativos”, onde estão incluso “as ‘novas instituições’¹³ que policiam e disciplinam as populações humanas”, há uma ‘regulação’ ou disciplina com objetivo de “manter as vidas, as atividades, a infelicidade e os prazeres do indivíduo.” (Idem, p. 42). Segundo, Hall (2005), embora a premissa da teoria do poder disciplinar tenha a sua base em instituições coletivas que regulam o sujeito moderno, a visão de Foucault, serviu da mesma forma, “para individualizar ainda mais o sujeito moderno e envolve mais intensamente o seu corpo” (Idem, p. 43).

O quinto e último acontecimento que marca esse descentramento do sujeito pós-moderno está relacionado com o feminismo, enquanto movimento social e crítica teórica. O movimento feminista que estava enquadrado dentro dos chamados “novos movimentos sociais”¹⁴, os quais “apelavam pela identidade social de seus sustentadores”. Esses e os outros movimentos sociais “vieram a ser conhecidos como a *Políticas de Identidade* – uma identidade para cada movimento” (Idem, p.45).

Resumindo, Hall (2005) mostra que a concepção do sujeito e da identidade evoluíram historicamente desde uma sua noção de estaticidade e centralidade modernas, passando pelo interacionismo sociológico simbólico até a noção de um sujeito pós-moderno em um processo contínuo de descentralização, descontinuidade e deslocamento.

¹³ Entre essas ‘novas instituições’ estão: oficinas, quartéis, escolas, prisões, hospitais, clínicas etc. Mais tarde Louis Althusser, vai denominar essas instituições de aparelhos ideológicos do estados que funcionam como promotores de ideologias e modeladores do discurso.

¹⁴ Que emergiram durante os anos sessenta (o grande marco da modernidade tardia), juntamente com as revoltas estudantis, os movimentos juvenis contra-culturais e anti-belicistas, as lutas pelos direitos civis, os movimentos revolucionários do “Terceiro Mundo”, os movimentos pela paz e tudo aquilo que está associado com “1968” (HALL, 2005, p. 44)

De um modo geral, nas considerações acima observamos que o sujeito moderno está deslocado e possui identidades diversas. Em um contexto de globalização, onde as fronteiras e os limites são diariamente ‘cruzadas’ em todos os aspectos, sociais, geográficas, linguísticas, culturais etc. esses deslocamentos e multiplicidade de identidades se tornam cada vez mais comuns no cenário pós-moderno atual. Em outras palavras, “identidades são, pois, identificações em curso” (SANTOS, 1994, p.31).

É nesse desenho sociológico que se enquadra as identidades haitianas em sua mobilidade transnacional e suas comunidades diaspóricas. Na formulação ou reformulação dessas identidades, a religiosidade desempenha um papel preponderante tanto no Haiti quanto, principalmente, na sua comunidade transnacional.

1.3 RELIGIÃO VERSUS RELIGIOSIDADE

Outro termo ou conceito importante para este trabalho é o termo religião ou, religiosidade. A palavra religião possibilita várias nuances e significados, dependendo do contexto em que ela é usada. Ela está associada a questões humanas como a ética, a moral, a espiritualidade, a superstições, tradições culturais ancestrais etc.

Por ocasião da elaboração do roteiro de entrevista para a coleta de dados dessa pesquisa conversei com um haitiano sobre o roteiro de entrevista semiestruturada que iria usar na pesquisa a fim de testá-la antes de ir definitivamente a campo. Uma das questões era a seguinte: “Qual era a tua religião no Haiti?” A resposta desse haitiano me chamou a atenção para a possibilidade de que na concepção haitiana de religião, esse termo pode não representar uma denominação ou uma igreja de quatro paredes fechadas, mas um conjunto de práticas religiosas, costumes, representações ou manifestações culturais, tradições dos antepassados etc. A classificação desse entrevistado está na categoria “sem religião” e não frequentava nenhuma denominação religiosa.

Esse alerta foi importante para a reformulação da proposta de pergunta e motivou também a escrita dessa seção para que melhor pudesse ter em mente qual a nuance ou significado do termo religião que essa pesquisa irá lidar em seu *corpus*.

Embora a premissa observada acima seja pertinente, um fato curioso foi observar que entre os haitianos que pertencem ou frequentam alguma denominação religiosa, a noção do termo “religião” transmite mais uma ideia de denominação ou instituição religiosa, propriamente dita, que de hábitos, manifestações culturais ou até mesmo crenças e superstições de um povo. Esses que estavam em alguma igreja a pergunta, “Qual era a tua religião no Haiti? – quase todos respondiam citando o nome de uma denominação ou grupo religioso – uma “placa” de igreja.

O uso do termo “religião” é polêmico, limitado e inapropriado para descrever tudo o que está envolvido pelo seu amplo conceito.

Jeppe Jensen (2014, p.4), filósofo e historiador das religiões, em sua recente publicação “*what is religion?*” (o que é religião?) mostra que estudos ao longo dos anos desenvolveram a classificação do conceito de religião em quatro seções distintas: 1) tipos; 2) representações; 3) práticas e 4) instituições. Como mencionado acima, Segundo Jensen (2014, p.11) o termo religião assume, no senso comum atual, mais estritamente a ideia da terceira classificação (religião como práticas).

Além de classificar o termo em quatro divisões, Jensen (2014, p. 11-13) menciona cinco visões a respeito do conceito do termo “religião”, a partir de cinco autores desde a era moderna até a atualidade. Essas cinco visões foram escolhidas e mencionadas em seu trabalho porque tornaram-se correntes influenciadores, quer intelectual ou culturalmente, de pensamentos e discussões dentro do universo de estudo sobre religiões e “seu eco é sentido fortemente em vários lugares” (JENSEN, 2014, p. 13). Isso significa que a classificação de Jensen não visa ser absoluta, e não o é. Existem outras análises e sistematizações para o termo, porém, por considerarmos a classificação de Jensen (2014) uma das mais recentes e pertinentes abordagens sobre o conceito do termo em questão, tanto pela sua abordagem abrangente que considera não só o aspecto conceitual, como também por contemplar uma visão histórica e social do termo. Por esse e outros motivos citamo-lo aqui como um dos referenciais teóricos.

A primeira visão sobre o termo em análise parte do sociólogo francês Émile Durkheim em 1912, o qual concebe a religião como “uma construção social da ética e da moral de grupos sociais”. Para ele,

A religião é um sistema unificado de crenças e práticas relacionadas a coisas sagradas, ou seja, coisas separadas e proibidas – crenças e práticas que unem dentro de comunidade

moral singular chamada igreja, todos aqueles que aderem a elas (DURKHEIM, 2001 *apud* JENSEN, 2014, p.11).

O que Durkheim leva em conta é a questão do sagrado e do profano. O sagrado é separado e pertence à religião. A sua visão delinea a religião como uma “comunidade moral”, não apenas tradicional. Nesse sentido, quando uma comunidade religiosa apresenta elementos do sagrado entra na classificação de “religião”. Em outras palavras, “igreja” não é religião, mas apenas um espaço ou uma organização que dá a vida à “religião” formada a partir de um aglomerado de pessoas que aderem a crenças ou práticas em comum. Para Durkheim, “nenhuma religião é falsa, pois todos satisfazem alguma necessidade humana” (Idem, p.11). Como comenta Jensen, “essa visão tira o foco dos estudos sobre a religião de doutrinas e história e o coloca nas funções sociais da religião” (Idem, p.14).

A segunda visão sobre “religião” mencionada por Jensen tem como mentor o fundador da psicanálise Sigmund Freud, o qual apresenta uma visão mais crítica sobre a religião. Ela seria fruto, assim como sonhos e projeções do inconsciente, das neuroses e ilusões da mente humana. Em suas palavras: “religião é uma obsessão universal das neuroses humanas; assim como a obsessão neurótica de uma criança”. (FREUD, 1961, p. 42 *apud* JENSEN, 2014, p.12). A sua visão crítica leva a considerar aspectos psicológicos e emocionais complexos que desafiam a autoridade transcendental da religião. O foco se afasta da ideia de uma comunidade ou grupo unido por crenças e práticas em comum de Durkheim, para uma individualidade relativa e impermeável da mente humana individual.

A terceira visão é postulada pelo Teólogo Paul Tillich, cujo foco está centrada na fé e não na religião em si. Para ele “a fé é o ato mais centrado da mente humana em sua dinâmica da vida” (TILLICH, 1957, p.5 *apud* JENSEN, 2014, p.12). A fé não se opõe à emoção ou à razão ela transpõe estas duas esferas. Nesse sentido “até os ateístas têm essa *concern*”. Uma ideia funcional da religião cujo foco continua no indivíduo, no entanto não em suas crenças, costumes ou práticas como em Durkheim, mas em sua fé – “Religião é fé”.

A quarta visão a respeito da religião parte do antropólogo Americano Clifford Geertz, o qual define o termo como “um sistema cultural”. Esse sistema é composto por símbolos que possibilitam aos humanos que entram em contato com eles encontrarem um sentido para sua existência. Eles agem para estabelecer poder, motivações, modos; formulam concepções e dão autoridade real a tais formulações

de modo que pareçam factuais (Idem, p. 13). Jensen ainda menciona que a concepção de Geertz não admite nada sobre Deus ou seres sobrenaturais. O lugar da experiência como parte importante da cultura humana, pela internalização desses símbolos religiosos que levam o indivíduo a ter uma visão de mundo numa perspectiva religiosa, a qual está em busca do que é verdadeiramente real.

A quinta e última visão sobre religião analisada por Jensen (2014) parte do antropólogo e psicólogo Pascal Boyer, e tem a ver com ideias que representam a mais recente visão crítica da ciência da religião. Nessa visão, a religião é concebida como fruto do imaginário humano. Para essa visão, não existe ‘verdade’ sobre a religião. “A religião pode até funcionar de alguma forma, mas, mais negativamente como superstição ou falsa consciência”. Na verdade, “os crentes não sabem nem o porquê e nem no quê eles creem, são enganados pela sua própria mente”. (BOYER, *apud* JENSEN, 2014, p. 13).

Essa concepção introduz a ideia da “origem evolutiva do pensamento religioso” – que acredita que com a evolução da mente humana, o homem passou a imaginar certos tipos de coisas que não são reais – “o ser humano é vulnerável à ideia do sobrenatural”. Por isso a melhor maneira de compreender a religião é através do estudo crítico e cognitivo da religião na mente humana, uma vez que esta é um fruto dependente da natureza dessa mente humana, o qual não coloca os deuses como o centro do estudo, mas o que os homens pensam a respeito deles.

Segundo Jensen essas mesmas cinco visões representam também cinco eras de pensamento sobre religião no contexto acadêmico e social respectivamente: 1) Era funcional (Émile Durkheim – religião ligada ao sagrado); 2) Era Psicanalítica (Sigmund Freud – religião ligada ao inconsciente individual humano); 3) Era existencialista (Paul Tillich – religião ligada à fé); 4) Era linguística (Clifford Geertz – religião como um sistema cultural); e 5) Era cognitiva (Pascal Boyer – religião como fruto do imaginário humano, uma realidade inventada).

De certo modo, as considerações de Jensen parecem ser bastante pertinentes tendo em conta que apresentam uma visão histórica e epistêmica do conceito de religião. A sua abordagem traz para o leitor o conceito do termo em questão, não seguindo o elemento histórico ou cronológico da evolução do conceito segundo Jensen, o qual se configura como que na perspectiva da Teologia (Paul Tillich), na visão da antropologia (Clifford Geertz); para a psicologia (Sigmund Freud);

para a sociologia (Emile Durckheim) e a configuração de uma visão crítica contemporânea interdisciplinar do termo (Pascal Boyer).

Ainda sobre o termo em questão, como poderíamos entender seu paradoxo filosófico em seu aspecto conceitual? Por exemplo, qual o sentido que Marx quis dar ao termo ‘religião’ ao declarar: “a religião é o ópio do povo”? Ou no contexto mais especificamente haitiano, qual conceito tomar para o termo ‘religião’, quando o cristianismo (religião), através da ICAR (religião), por meio da campanha antisuperstição¹⁵ (iniciativa da ‘religião’) tentava banir as práticas e costumes afros do vodu Haitiano (‘religião’)? Paradoxalmente, tomar todas essas nuances do termo em questão sem problematiza-las seria um atentado à própria lógica e aos limites hermenêuticos do termo em si.

Por exemplo, no caso específico mencionado acima, questiona-se, como a ‘religião’ poderia traçar um plano para se autodestruir? Ou enfraquecer? Ou banir suas memórias, suas histórias e apagar sua identidade? É claro que aqui falamos de mais de uma faceta do que pode representar o termo ‘religião’. Implícito no exemplo acima está a ideia da religião como denominação religiosa; movimento religioso; práticas e expressões religiosas; instituição religiosa; religião ligada ao folclore etc.

Dadas as considerações acima, nesta pesquisa optamos por não o termo ‘religião’ dada sua ambiguidade e limitação. Para uma abrangência maior e visando evitar descompromissos com qualquer que seja os conceitos, expressões, instituições ou tradições que envolvam o termo religião, nesse trabalho adotamos o termo ‘religiosidade, o qual entende-se ser bem mais abrangente que apenas ‘religião’.

Portanto, o desafio deste trabalho é tomar esse termo no sentido que evoca o sagrado ou o sobrenatural, que nas palavras de Geertz (2014, p.241) é constituinte de todo o ser humano ou “fundamentalmente Humano”. Aliás, Geertz (2014) diz ainda que o pensamento de Jensen poderia englobar o termo religião em dois

¹⁵ Campanha de eliminação das práticas voduístas criada pela ICAR (Igreja Católica Apostólica Romana), com o objetivo de rebaixar os costume, crenças e práticas do vodu, exaltando em seu lugar os costumes cristãos e os dogmas da igreja. A denúncia dos *lwas* como demônios e a atribuição de suas práticas a Satã (satanás), são partes de algumas ações que tentavam substituir o vodu pelo catolicismo no cotidiano e no imaginário do povo haitiano. Em outras palavras, a história da religião no Haiti é uma história de “desventuras de padres franceses que ofereceram a vida para arrancar o país do domínio de Satã e coloca-lo dentro da civilização” (HURBON, 1988, p. 21). Para mais informações sobre a campanha anti supersticiosa e outras iniciativas eurocentristas, tanto política e cultural quanto religiosa, de suplantação do vodu por costumes cristãos veja (HURBON, 1988) capítulo: Incidências culturais e políticas do cristianismo.

sentidos principais: o primeiro como algo fundamentalmente humano, como grupos de significados específicos semelhantes a outras formas de expressão cultural. O segundo, que está mais ligado ao aspecto ou fenômeno psicológico como sentimentos, convicções, questões existenciais ligadas à vida do indivíduo religioso.

Tendo em conta a dinâmica entre a mobilidade e a religiosidade, e das alternativas sociais e espaços culturais proporcionados pela diáspora, os quais causam e permitem certas fragmentações e diversificação da religiosidade (DROTBOHM, *in* HÜWELMEIER; KRAUSE, 2009), diversos estudos têm sido desenvolvidos nos últimos quinze anos com o intuito de analisar a relação entre a religiosidade e a diáspora, sendo majoritariamente relacionado com as comunidades muçulmanas que possuem fortes tradições migratórias, principalmente para os países europeus, porém, não unicamente. Na verdade “religião está no coração das preocupações sobre a integração de imigrantes na Europa Ocidental, e a questão central tem a ver com o Islão”. (ALBA; FONER, 2015, p.118).

Esses estudos que atualmente não se restringem unicamente à Europa Ocidental têm se dedicado a explorar questões como as legislaturas, conflitos e discriminação étnica, marcadores de diferença e políticas diversas dos países que recebem migrantes, bem como têm voltado sua atenção para questões relacionadas com a integração social dos costumes religiosos entre migrantes na diáspora, considerando aspectos como o reconhecimento de sua religiosidade bem como a luta contra a descriminação religiosa.

Cabe também lembrar, que na definição referência, dentro dos estudos chamados transnacionais, elaborada por Schiller, Basch e Blanc-Szanton em 1992, como mencionado anteriormente, a religiosidade é um dos itens que marca uma condição de transnacionalidade por permitir que relações entre indivíduos “transponham fronteiras” e os (re)conectem com o seu país de origem. (SCHILLER, BASCH; BLANC-SZANTON, 1992, p.ix).

Ademais, a despeito da importância óbvia do transnacionalismo e sua relevância para a maioria dos processos referentes à religião e globalização, a religiosidade e a existência de comunidades religiosas se configura como uma das formas mais antigas de transnacionalismo. As “ordens Sufi, missionários católicos e monges budistas, realizaram trabalho e práxis religiosas por vastos espaços e lugares bem antes desses lugares se tornarem estados-nação”. Nesse processo, “a transferência da religião acompanhou as mais robustas formas de globalização e

transnacionalismo – nomeadamente mercantilismo, conquistas e dominação colonial.” (ANTES; GEERTZ; WARNE, 2004, p.289).

1.4 IDENTIDADES E RELIGIOSIDADE HAITIANAS NA DIÁSPORA

Com os fluxos migratórios contemporâneos, o deslocamento além-fronteiras em todos os aspectos, sejam eles geográficos, culturais e identitários das populações atuais, estudos relacionados a comunidades que vivem na diáspora, têm-se aumentado consideravelmente. Entender seus fenômenos e processos; seus ritos, suas rotinas, suas histórias, suas memórias, suas aspirações concretizadas ou frustradas; suas alegrias bem como seus arrependimentos; sua adaptação e inserção socioculturais ou sua ilusão de uma constância incerta (SAYAD, 1998).

Neste espaço não pretendemos entrar na imensidade da polêmica que o termo diáspora evoca. Não na problematização se seu conceito alude a questões de cunho demográfico, geográfico ou sociocultural apenas, senão qual o seu sentido quando a questão em pauta é a comunidade haitiana fora do Haiti - a diáspora haitiana. Questões relacionadas com a teorização do termo em si serão retomadas um pouco mais adiante na seção dedicada às correntes teóricas sobre migrações.

No contexto mais especificamente haitiano, o termo diáspora é “parte essencial do senso de identidade haitiana em Nova York, sul da Flórida e no Haiti. Mas, também usado no discurso público em outras comunidades haitianas pelo mundo”, embora só passou a fazer parte do crioulo haitiano a partir do ano 2010. (JACKSON, 2011, p. XXVii). Vários intelectuais haitianos têm associado o termo a uma certa dualidade, o qual representa tanto aqueles que “se fixam e constituem famílias e amizades”, que “constantemente enviam remessas, sonham retornar e construir sua segunda casa no Haiti” bem como daqueles que “são da segunda geração e que não investem diretamente no Haiti mas estão conectados por laços de parentesco, amizade ou religião com outros que mantêm relações diretas com o Haiti” (JACKSON, 2011, p. XXViii).

Handerson (2015), menciona que o termo diáspora vai assumir várias nuances e usos distintos e específicos para este povo. Saindo de uma ideia conceitual mecânica, na pragmaticidade de um país acostumado a viver e a sonhar

com a diáspora, o termo se aplica a um conjunto de itens que são supostamente nobres e que provenham de um contexto de migração dos (*peyi blan*)¹⁶, permitindo-se nomear o comum de forma diferente dando a ele um sentido mais que gramatical – um sentido propriamente ‘diaspórico’. Como por exemplo menciona:

as músicas haitianas produzidas no exterior são chamadas músicas de diáspora. As roupas enviadas são denominadas *rad diáspora* (roupa diáspora); o dólar americano e o euro, *lajan diáspora* (moedas diáspora); as casas construídas no Haiti por compatriotas residentes no exterior, combinando objetos (eletrônicos e eletrodomésticos, etc.), materiais de construção (cerâmicas, portas, janelas, luzes, etc.) do exterior com os do país, são denominadas *kay diáspora* (casas diáspora). A categoria diáspora também serve para qualificar ações, como nas expressões: *w’ap fè bagay diáspora* (está fazendo coisa de diáspora), ou *aji tankou diáspora* (você age como diáspora). (HANDERSON, 2015, p. 53).

Nas próprias palavras do autor, “é uma categoria organizadora do mundo, pois designa pessoas, qualifica objetos, dinheiro, casas e ações”. (HANDERSON, 2015, p.53). Em outras palavras, o termo assume um poder mais que de uma categoria social, mas de um marcador de identidade tanto dentro quanto fora do Haiti.

Nesse trabalho não tomamos o termo diáspora como uma teoria base para as análises dos dados coletados em campo. O seu uso é mais em um campo pragmático e num contexto e significado haitiano, conforme mostrado acima. Usamos a sua relação com o fator mobilidade a com os significados que o termo ganhou no imaginário coletivo haitiano, do que propriamente a características de comunidades radicadas no exterior de seu país de origem enquanto teoria.

1.4.1 O Haiti e sua tradição *sur migración*

Estudos sobre a mobilidade haitiana no mundo mostram que fluxos migratórios haitianos *aletranje* não é um fenômeno recente, tão pouco desencadeado pelo terremoto de 2010 em Porto Príncipe. O cenário nos aponta para um povo de tradições e características migratórias bem mais antigas. Para

¹⁶ Menção aos países de primeiro mundo, foco maior de toda atividade imigratória haitiana, ainda que outros países sejam usados como trampolim ao longo desse percurso.

Handerson (2015), a mobilidade está presente em toda trajetória histórica do Haiti, desde a sua fundação como colônia até os dias atuais.

Como o próprio Handerson (2015) deixa transparecer em sua tese de Doutorado intitulado (DIASPORA. As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa), o desejo de ser um *diáspora* é praticamente constitutivo da mentalidade haitiana e do seu imaginário coletivo, o qual expressa um desejo forte de imigrar para um *peyi blan*¹⁷ e ganhar *lajan blan* etc.

Handerson (2015) aponta quatro grandes fases ou fluxos históricos para a migração haitiana: O primeiro fluxo entre 1915-1943, quando tropas americanas ocuparam o Haiti e a República Dominicana. Nesse fluxo migraram cerca de trinta a quarenta mil haitianos, todos os anos para Cuba entre 1913 e 1931, para as plantações de cana de açúcar.

O segundo se dá durante o governo de Élie Lescot (1941-1946), com a obrigatoriedade da educação no país, “a elite haitiana mandava seus filhos para estudarem nos Estados Unidos e alguns países da Europa” (HANDERSON, 2015, p. 70). Durante a ditadura de Duvalier (1947-1971), houve um acentuar da migração haitiana, alargando-se em amplitude “atingindo diferentes camadas sociais, gerações e regiões” (Idem). As décadas de 1960 e 1970 marcou uma polarização dessa migração com expansões fortes para o Canadá (Quebec), para diversos estados dos Estados Unidos (principalmente intelectuais, universitários) e alguns países da Europa.

Em outras ilhas do caribe, Guiana Francesa, Bahamas também se intensificou esse fluxo. Nesse fluxo também estão enquadrados os *boat people*, que tiveram seu auge nos anos 1977-1981 com milhares de haitianos aportando em pequenas “embarcações precárias” na costa da Flórida (Idem, p.72).

O terceiro fluxo é atribuído a um contexto de golpe de estado associado à deportação do presidente Jean-Bertrand Aristide, no qual “aproximadamente 46.000 *boat people* foram interceptados em alto mar e conduzidos aos campos de detenção de Guantânomo”, estimando que cerca de 100.000 haitianos deixaram o país nesse

¹⁷ “*Blan*: Literalmente pode ser traduzido como branco, mas optei por não traduzir o termo no texto, porque não possui apenas conotação racial, isto é, não se refere somente a uma pessoa branca. Tem um conteúdo de alteridade, significa também, o outro, o estrangeiro, o não-nacional, além de ser associado a uma determinada classe social e a determinados comportamentos. Também é utilizado para qualificar objetos, casas, dinheiro e ações.” (HANDERSON, 2015, p. 23). Também pode ser uma referência a países do primeiro mundo, onde a qualidade de vida é melhor e a moeda corrente é valorizada, de modo a permitir o envio de boas remessas para os familiares que ficaram no Haiti.

período, sendo que cerca de 35.000 tiveram os pedidos de refúgio negados, os quais foram deportados para o seu país de origem, o Haiti (Idem, p. 73).

O quarto fluxo dessa migração dá-se a partir do ano 2010, relacionado ao terremoto de Porto Príncipe, e “diante dos diversos tipos de insegurança, pública, política, socioeconômica, alimentícia, educacional, incluindo a área de saúde e do saneamento básico [...] no empobrecido e precário Haiti”. (Idem, p. 73). Embora o terremoto não tenha sido a única causa para esse fluxo, nem o seu início, a sua existência “agravou” a situação de instabilidade no país e fez com que “a mobilidade haitiana ganhasse especial significância, volume e crescimento de novos sujeitos e circuitos no espaço migratório internacional”. (Idem).

O terremoto, segundo Handerson (2015) desencadeou dois movimentos no campo das migrações. O primeiro trata-se de um deslocamento em direção ao meio rural, e o segundo deslocamento com destino ao estrangeiro, esses “despuseram de recursos variados, e decidiram partir *aletranje*”. (HANDERSON, 2015, p. 73),

Esse migrar não é o que alguns críticos chamam de “abandonar o Haiti”, pelo contrário, verdadeiramente é uma forma que o “Haiti” encontrou de continuar sobrevivendo. No imaginário de migrantes haitianos, ou de um Haitiano prestes a tornar-se um *diáspora* existe um ideal patriótico que permita que o Haiti se prolongue e alcance mais prosperidade. Nas palavras do autor: “é como se eu fosse sair para buscar mais recursos para que aqui se viva melhor”¹⁸

Como explica Joseph Handerson, em seu trabalho com haitianos em mobilidade na tríplice fronteira Brasileira,

A escolha da mobilidade não se figura como uma opção de deixar o Haiti ou um abandono do país, mas [...] um *chèche lavi*: buscar daquilo não encontrado no país, isto é, estabilidade política, socioeconômica, serviços de saúde, infraestrutura, estudo, trabalho, dinheiro para enviar aos próximos. Na palavra deles: na busca *d’um mieux être* (do bem estar), uma qualidade de vida quotidiana melhor que aquela no Haiti. (HANDERSON, 2015, p. 73-74)

Em outras palavras, é compreender como a mobilidade representa um “caráter constitutivo no universo social haitiano”. (Idem, p. 74). “Não seria um exagero dizer que o sonho da maioria da população é *pati* (partir) ou *vwayaje*

¹⁸ (Joseph Handerson, comentário de banca de mestrado, 11/2015 – anotação caderno de campo).

(viajar)” (Idem, p. 67). “A mobilidade se constitui como uma obrigação, como algo predestinado e um sonho a ser realizado” (Idem).

Se por um lado ‘migrar’ é constitutivo do imaginário coletivo haitiano a ponto de se afirmar, quase que absolutamente, que “é quase impossível encontrar uma casa no Haiti da qual não há um membro dela no exterior [...] sempre tem alguém no *peyi etranje*”. (HANDERSON, 2015, p. 67), por outro lado, a religiosidade também é constitutivo desse povo caribenho.

Os primeiros passos rumo *aletranje* foram dados ainda no período colonial, onde a religiosidade haitiana também encontra sua base, com a chegada de religiões de matrizes africanas¹⁹, trazidas por humanos escravizados pelos colonizadores. Aliás, esse fenômeno escravocrata que transportou as marcas das tradições e religiões africanas pelo espaço ‘transatlântico’, debaixo do jugo Católico Romano, provocou uma “mistura de crenças e práticas religiosas e a incorporação de elementos não-africanos em suas práticas religiosas, o qual desafia qualquer definição ou conceito estático de identidade religiosa”. (GONZALEZ, 2014, p. 107).

Essas tradições de origem africana marcaram e marcam fortemente o cotidiano e o imaginário coletivo do povo haitiano, e não só. Como comenta Hurbon (1988, p.12), “as sombras das igrejas e dos templos de Vodun recobrem todo o território do Haiti”.

¹⁹ Outros cultos de matrizes africanas: “Santería, que é praticada em Cuba e em diversas partes dos Estados Unidos, o qual é conhecido também como a religião de matriz africana mais bem conhecida. É também denominado de Regla de Ocha ou Regla Lucumi. O Regla de Palo, também chamado Palo Monte ou Palo Mayombe, está relacionado com religiões tradicionais de Angola, Congo, e Gabão. O Regla Arara, também chamado Gaga, deriva do povo Dogon do Mali. O Nanigo, também chamado de Abakuka, também está associado com crenças e rituais africanas. O **Vodun (Vodun) praticado no Haiti e em parte nos Estados Unidos** (grifo nosso). O Kunina que é praticado na Jamaica. O Winti, praticado no Suriname, é uma religião multinacional e multicultural que incorpora tradições cristãs, africanas e indianas. A religião Shango, praticada em Trinidad e Grenada, começou em 1849 started in 1849, com a introdução de escravos oriundos de jessa na Nigéria os quais começaram a praticar crenças Yorubá. O Kele é praticado em St. Lucia. O ‘Drum Dance of Carriacou’ em Grenadines, onde os adoradores dançam e comunicam-se com os seus ancestrais. O culto venezuelano a Maria Lionza baseado no espiritismo, na mitologia Ameríndia e xamanismo, bem como as tradições católicas e as Afro-Cubanas. A religião Confa Obeah é praticada na Guayana. O movimento do século XX dos Rastafári não é derivada de religiões africanas no sentido estrito, mas por como considera a majestade Etíope como personalidade divina, membros de sua comunidade têm fortes laços com África. O termo religiões afro-brasileiras é usado para designar as tradições praticadas **no Brasil**. O Candomblé é uma religião de possessão espiritual com fortes laços com a África que começou na Bahia e se mistura com o catolicismo, o pentecostalismo, Umbanda e mitologias brasileiras.. O Umbanda cresceu no Rio de Janeiro em 1920s esse espalhou para São Paulo, os seus líderes são chamados *pai-de-santo* e *mãe-de-santo*. Macumba, uma tradição sincretista têm as suas raízes no mundo Yorubá. É uma comunidade de ritual e dança liderado por um sacerdote (*babalorixa*) e sacerdotisas (*iyalorixa*). O Shango foi criado em honra ao *orixá* Shango. Tambor de Mina, também chamado Nagô. O Xangô é praticado em Recife.” (Fonte: Disponível em: <http://science.jrank.org/pages/8037/Religion-African-Diaspora.html>. Acessado em 19.06.2016, 16h)

A religiosidade, portanto está presente na história de libertação do povo haitiano, em suas manifestações culturais, em sua cultura, em sua língua e em sua mobilidade em direção *aletranje*. Especialmente ligada à revolução negra contra a colonização francesa e a opressão da elite branca sobre os negros nativos. Como declara Hurbon (1988),

Ao longo do processo a resistência dos negros encontra nova expressão dessa revolta na antiga religião dos antepassados: o Vodou, e nas clareiras das florestas, como no interior das senzalas, ou ainda abafados nas plantações, por toda a parte vozes se elevam para entoar cânticos aos *lwas*, os espíritos africanos que, só eles, podiam resistir aos negros a sua coesão social. (HURBON, 1988, p. 8).

Essa religião dos antepassados constitui um forte elemento da identidade haitiana tanto no Haiti quanto na diáspora. Entender qual o lugar do Vodou não só na história do povo Haitiano, não só nas revoltas anti-colonização, mas no seu imaginário coletivo e no seu cotidiano.

Uma marca histórica dessa religiosidade haitiana é a conhecida *Cérémonie du Bois Caïman* realizada na noite de 14 de agosto de 1791, que teve "um tumultuoso efeito sobre a história e identidade haitianos" (GONZALEZ, 2014, p. 107). Esse ato reuniu líderes da revolta haitiana contra os colonizadores, em uma montanha chamada *Morne Rouve* (montanha vermelha), realizado pelo sacerdote Dutty Boukman, tendo como parte um ritual que envolvia "encantamentos de Vodou e beber o sangue de um porco imolado". Nessa revolução para a qual estavam-se preparando, "o Vodou era o meio de mascarar e difundir a conspiração inspirando seus líderes" (HANDERSON, 2011, p.240).

Uma pesquisa recente no Haiti mostra que 4.555.000 de haitianos são cristãos. Destes, 3.797.000 se declaram católicos, 400.000 protestantes e 100.000 espíritas. (MELTON; BAUMANN, 2010, p. 1304) (Quadro anexo 1). Obviamente esses dados precisariam ser polemizados e discutidos. No entanto, eles nos mostram que o Haiti é um país religioso. Muito ainda há que ser explorado relativamente aos "fiéis" católicos, protestantes e independentes em sua relação com o Vodou e cultos de matriz africana. Tais discussões serão retomadas mais adiante.

No que se referente à identidade de migrantes haitianos na diáspora, mais especificamente nas comunidades de migrantes residentes em Porto Velho-RO, o

desafio é identificar quais marcas os caracterizam como povo ou etnia, ainda que eles estejam em processo de mobilidade ou em uma comunidade transnacional.

Embora quando falamos de identidade haitiana, o Crioulo, o vodu e os *lakou* sejam consideradas marcas características da identidade nacional e individual do povo Haitiano (SANTIAGO, 2015), principalmente no contexto da colonização imperial francesa agregada à sobreposição da religião católica sobre o vodu de seus antepassados, ainda que a sobreposição desses três principais símbolos da identidade haitiana seja uma realidade, num contexto de diáspora, o *lakou* sai de cena, embora permaneçam as questões como língua e religião. De certa forma, ainda que no imaginário ou memória transnacional “nesse sentido, o *lakou* acompanha a pessoa por onde ela vai e, com essa constante mobilidade, ela se transforma”. (BULAMAH, 2015, p.87)

Num cenário diaspórico essas duas marcas de identidade do povo haitiano são exatamente símbolos que fazem o Haiti permanecer não num horizonte longínquo, senão que seu vínculo com algum espaço ou aspecto cultural dessa pátria ‘deixada para trás’ permaneça intocável e estabelecida apesar da instabilidade dos trajetos e processos de mobilidade e dos processos transnacionais.

Tais marcas de identidade liga o migrante, de uma forma ou de outra, a suas origens, cultura, tradições, religiosidade etc. Estudar então a identidade haitiana em indivíduos em mobilidade é compreender de que forma a preservação ou manutenção de sua língua e religião, ainda que num contexto de diáspora, contribui ou não para a preservação de sua identidade individual, cultural e nacional. Esses aspectos serão retomados em outro momento quando tratarmos especificamente do papel da religiosidade na identidade haitiana, tanto no Haiti quanto em comunidades transnacionais.

Apesar de diversidades de ponto de vista sobre teorias para melhor compreender o fenômeno migratório, e de diferentes ênfases e interesses de estudos dentro dessa grande área de pesquisa humana, o cerne que se pode considerar dessas variantes teóricas que visam compreender o que acontece com aqueles que deixam sua cultura para imergir-se em outra parcial ou totalmente diferente é de que, em todos os sentidos, o fenômeno migratório “leva a uma confusão ou a uma crise de identidade” (PHINNEY, in DEBIAGGI; PAIVA, 2004, p. 47).

Fernandes (*In* DEBIAGGI; PAIVA, 2004, p. 63), mostra que essa confusão é tão verdade que “existem dois tipos de estrangeiros: aqueles os quais uma cultura ou código [...] os mantém juntos – estes não estão na confusão; os outros estão fora dessa ordem, na incoerência, no abandono”. Toda essa mudança implica em desafios que precisam ser enfrentados.

De qualquer forma, tais desafios são sentidos na relação familiar, tanto nas famílias que imigraram juntas tanto nas que se separaram por causa desse fenômeno (GRILLO, 2008); na comunicação quotidiana e, conseqüentemente, na satisfação das necessidades naturais do indivíduo, os quais envolvem o uso da língua estrangeira (DALLA, 2009); são dificultadas a autoafirmação dos filhos no âmbito educacional, social e, às vezes, profissional (STEWART, 1993); condicionada a participação em privilégios viabilizados unicamente a cidadãos nacionais por questões de legislação (DE AMORIM, 2008); dificultadas questões de investimentos, facilidade para créditos e outras questões financeiras como envio de remessa para o país de origem; preconceito racial; mistura étnica e outras crises comuns do fenômeno migratório (NAVARRO, 2008).

A família é uma das estruturas mais impactadas no processo migratório. Estudos sobre a relação entre migração e família mostram que esta instituição está conectada com os processos e fenômenos de migração, migração transnacional, remigração, retorno ao país de origem etc. Boa parte dos que vivenciam uma experiência migratória tem a questão familiar como fator preponderante. Quer seja para buscar melhores condições de vida para essa família que fica no país de origem; quer para se estabelecer sozinho financeiramente para então buscar a família; quer para ganhar um pouco de recurso e retornar para a família etc.

No âmbito religioso, essa realidade também não é diferente, uma vez que o fenômeno migratório tem implicações praticamente sobre todos os aspectos que envolvem a vida do migrante (família, educação, finanças, costumes, valores etc.). Em meio a essa troca e sobreposição de culturas, os valores religiosos acabam sendo impactados de uma forma ou de outra.

SEÇÃO 2: OS CAMINHOS DA PESQUISA

Esta seção visa mostrar os caminhos metodológicos que foram percorridos desde o delinear do projeto de pesquisa até a coleta e análise de dados. Da mesma forma, são apresentadas aqui as técnicas de coleta e manipulação dos dados; os instrumentos utilizados; as populações pesquisadas; os objetivos perseguidos bem como os tipos e as abordagens de pesquisa.

2.1 ANÁLISE DE DADOS DA PESQUISA

Os dados analisados são originais, colhidos em campo através da observação participante (caderno de campo) e de entrevistas semiestruturadas. O número total dos entrevistados contabilizados e viabilizados por meio da assinatura de concordância no TCLE totalizaram quarenta e três participantes distribuídos entre faixa etária e gêneros diferentes.

2.1.1 Perfil dos entrevistados

Questões relacionadas ao perfil socio-demográfico dos sujeitos da pesquisa são importantes por permitirem enquadrar as informações em categorias específicas evitando assim deduções ou generalizações descobertas de rigor científico. Dessa forma, as informações que se seguem caracterizam os sujeitos desta pesquisa.

a) Idade: os indivíduos participantes estão compreendidos na faixa etária entre 20 e 55 anos. Quando a questão é a idade, o perfil dos migrantes haitianos residentes em PHV parece ser relativamente jovem. Dos quarenta e três participantes, a média de idade é de 31,5 anos. Destes, 55,8 % compreende-se na idade entre 20 e 30 anos; 30,2% na idade entre 30 e 40 anos; 11,6% entre 40 e 50 anos e 2,3% acima de 50 anos.

b) Gênero: dos 43 entrevistados, vinte e cinco (58,1%) são do sexo masculino; dezoito (41,1%) do sexo feminino. O número expressivamente menor de indivíduos do sexo feminino talvez se explique pelo fato da maioria das haitianas estarem desempregadas ou trabalharem em casa, daí maiores dificuldades de serem abordadas para entrevistas na rua. Algumas que conseguimos contato nas

comunidades haitianas visitadas se mostravam muito reservadas ou ‘desconfiadas’ ao verem supostamente um ‘brasileiro’ se aproximar. Boa parte delas se recusava a falar alegando não entender a língua ou que o marido não se encontrava no momento.

Esses argumentos depois se revelaram como desculpas. Às que falavam que não entendiam a língua eu falava em português que fui levar dinheiro e questionava, sabe o que é dinheiro? Logo vinha a risada e a resposta ‘*lajan*’ - então se quebrava o preconceito e a entrevista acontecia. Em outros momentos algumas resolviam chamar o marido para nos atender, ou marcavam em outra ocasião que encontrasse o casal em sua residência.

Considerar os aspectos de gêneros em estudos sobre migrações é importante na medida em que a experiência de mobilidade têm significados diferentes conforme o gênero do indivíduo e o motivo que o impulsiona a estar nessa condição. Segundo Thapan (2005, p. 10), estudos sobre imigrações ignoraram as questões de gêneros em seus primórdios, no entanto, “é necessário analisar o processo migratório tendo em conta as diferentes experiências do homem e da mulher” distintivamente e especificamente. Pois “não resta dúvida que migrações é um tema complexo de se estudar”, no entanto, considerar os aspectos de gênero nesse campo serviria para ajudar a analisar e compreender melhor tal complexidade.

c) Estado civil: vinte e cinco dos entrevistados (58,1%) se declararam casados ou ‘amigados’ (em situação marital), ou ainda, casados, mas distante do parceiro por motivos de força maior. Os que se declararam solteiros somaram dezoito (41,8%). Entre os solteiros a sua maioria é do sexo masculino (12 = 66,6%). Entre as mulheres, somente seis (33,3%) são solteiras. Isto talvez se explique pelo fato de grande parte das mulheres que migraram para o Brasil tenham tomado essa decisão com o objetivo de encontrar o marido que veio antes e ‘mandou buscar’²⁰ sua esposa. À pergunta da entrevista: “Qual foi o motivo de sua viagem?” boa parte das mulheres respondia: “para encontrar marido” ou “para encontrar a família”. Essa questão do motivo da viagem será retomada mais a diante ao tratarmos especificamente desse item. Outro fato bem comum era encontrar haitianos

²⁰ O uso da expressão “mandou buscar” é proposital e visa ilustrar a relação de dependência da esposa ou outros parentes tanto em questões de envio de remessa quanto para o custeio de passagens e outras despesas de uma eventual viagem para o Brasil. Essa expressão é utilizada várias vezes por maridos haitianos ao descreverem alguns dos seus projetos de vida – “trabalhar para mandar buscar a esposa” ou “vou trabalhar, ganhar dinheiro e mandar buscar minha família”. (Caderno de campo).

casados, mas que a família se encontrava no Haiti. O desejo da maioria destes é conseguir recursos suficientes e buscar a família ou, pelo menos, ir visitá-la.

Outro fator curioso é a relação étnica que se estabelece entre os casados da pesquisa. Dos 58,1% (25) que se declararam casados, 84% (21) têm como cônjuge ou companheiro alguém da mesma nacionalidade (haitiana). Quando se questionava os(as) solteiros(as) se pretendiam casar com brasileiro(a), grande parte respondia convictamente que não. Estavam à espera de algum haitiano(a). Essa informação confirma o que (HANDERSON, 2015) mostra sobre a relação entre a família e a migração haitianas.

A família está no centro de todo esse fenômeno e movimento migratório haitiano, quer para buscar melhores condições de vida para ela; quer para preparar o lugar e ‘buscá-la’; quer para ter recursos e ‘enviar’ para ela; quer para ajuntar dinheiro e ‘voltar’ para visitá-la; quer para ‘ajudá-la’ de alguma forma.

d) Escolaridade: a maioria dos entrevistados não tem ensino médio completo. Boa parte declara que os estudos não são prioridade nesse momento. O objetivo é “trabalhar e ganhar dinheiro”. Entre os que consideram o estudo importante e teriam interesse em prosseguir no percurso acadêmico estão alguns que terminaram ensino médio no Haiti, porém, alegam ser muito difícil estudar aqui no Brasil por causa da língua que é muito difícil e do ‘governo’ que é muito burocrático (pede muito documento para poder estudar). Questionados sobre o conhecimento do projeto de extensão do MIMCAB (aulas de português) alguns diziam não ter conhecimento. Entre o número considerável dos que tinham conhecimento desse projeto, o problema é não ter tempo para frequentar as aulas. A jornada de trabalho e a distância entre a residência e a escola são apontadas como fatores inibidores.

e) Local de Procedência do Haiti: Quanto ao local de residência no Haiti, antes da viagem para o Brasil ou para outros países²¹ na rota em direção ao Brasil, a maioria (55,8%) declara ser de *Gonaïves*; (20,9%) de *Dessalines*; (6,9%) de Porto Príncipe; (6,9%) de *Artibonite* e o restante dividido entre as cidades de Saint-Marc, *Estère* ou *Cap-Haïtien*. Esses dados também trabalham contra o argumento de que a principal causa desse fluxo migratório tenha sido o terremoto de 2010, na medida

²¹ Alguns Haitianos ao virem para o Brasil não residiam no Haiti. Países como República Dominicana, Panamá, Equador etc. são citados na ordem de importância como lugares de residência antes da viagem para o Brasil. A oportunidade para viajar para o Brasil foi compartilhada geralmente por amigos ou familiares que já viajaram para o Brasil ou que vivem no Haiti, mas teriam planos de migrar para o Brasil. (Dados do caderno de campo)

em que a maioria veio de *Gonaïves* (*Gonayiv* – a quarta maior cidade do Haiti) e não de Porto Príncipe (capital), local onde se deu o epicentro do terremoto. Excetuando Porto Príncipe, todas essas cidades pertencem ao departamento de *Artibonite* na região central do país. Por outro lado, catástrofes naturais como inundações e ciclone, somado à necessidade de procurar melhores condições de vida e de trabalho, foram apontados, por alguns entrevistados de *Gonaïves*, como a causa de sua decisão de sair do país.

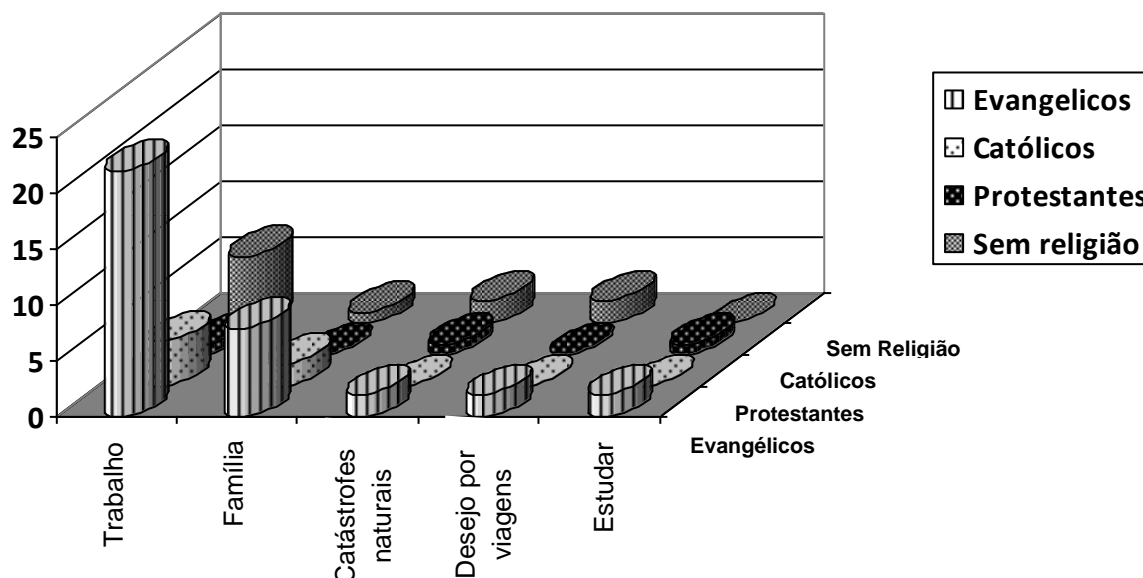
f) Tempo de estadia no Brasil: A questão sobre o tempo de estadia no Brasil talvez não mostre que o principal motivo da viagem seja o terremoto, no entanto parece indicar que esse fluxo migratório teve seu apogeu após o terremoto de 2010. Esse fato é corroborado pela informação que mostra que a maioria dos haitianos não tem mais do que cinco anos de residência no país. A maioria se concentra entre dois a quatro anos no território nacional.

Como Cotinguiba (2014, p. 17) denomina esse fluxo migratório após 2010 de “primeiro movimento migratório desse país caribenho para o Brasil” e que esse movimento ganhou destaque por estar “circunscrito a um momento de catástrofe pelo qual Haiti passou em 2010 quando um terremoto atingiu a capital do país, Porto Príncipe”. Outro fato curioso que esta questão revela é que a chegada de haitianos na cidade ainda é contínua e frequente. A pesquisa abordou haitianos a partir de duas semanas de entrada no território Brasileiro. Para esses a dificuldade com a língua foi bem mais acentuada durante as entrevistas.

g) Profissão Haiti/Brasil: A pesquisa revelou que a maioria dos haitianos residentes em PVH está desempregada. Entre os que conseguiram algum tipo de emprego, grande parte não teve oportunidade de exercer as mesmas funções correspondentes à sua formação profissional ou ao trabalho que exercia no Haiti. Destaca-se a quantidade de haitianos do sexo masculino que trabalham na construção civil (pedreiro, ajudante), e na Marquise (empresa de coleta de lixo urbano). Entre os do sexo feminino a função mais exercida é a de diarista.

h) Motivo da viagem: sobre o motivo da viagem para o Brasil, as respostas convergem em torno da possibilidade de melhorar as condições de trabalho de modo a melhor manter a família. O gráfico 1, mostra os motivos da viagem conforme os grupos religiosos entre os participantes da pesquisa.

Gráfico 1: motivo de viagem conforme grupos religiosos



Fonte: Elaboração própria

Como é perceptível acima, os índices apontam as relações de trabalho como a principal razão para esse fluxo migratório. Os dados aqui apresentados coadunam com outra pesquisa no âmbito do mestrado da UNIR sob o título “Migração haitiana para o Brasil: a relação entre trabalho e processos migratórios” o qual concluiu que “o desejo de muitos haitianos em virem para o Brasil foi motivado por uma expectativa de uma vida melhor por meio do trabalho, um contrato formal com a garantia de renda para viver no país e, também, enviar recursos para a sobrevivência da família” (COTINGUIBA, 2014, p. 142).

Para melhor compreender outras razões para a viagem, dividimos os indivíduos entrevistados em três grupos diferentes: 1) o primeiro grupo – é o grupo mais expressivo, composto por migrantes que viajaram exclusivamente para conseguir trabalho, e que no momento da viagem já tinham algum contato de emprego aqui no Brasil. Nesse grupo estão os chefes de famílias, e geralmente indivíduos do sexo masculino, que imigraram por melhores opções de trabalho; 2) o segundo grupo é composto principalmente por mulheres, esposas, em boa parte, de migrantes enquadrados no primeiro grupo.

Como mencionado anteriormente, entre as mulheres haitianas se concentra o maior índice proporcional de desemprego. Ao serem questionadas sobre o motivo da

viagem, geralmente a resposta era “para encontrar o meu esposo” ou “para encontrar a minha família.”²²

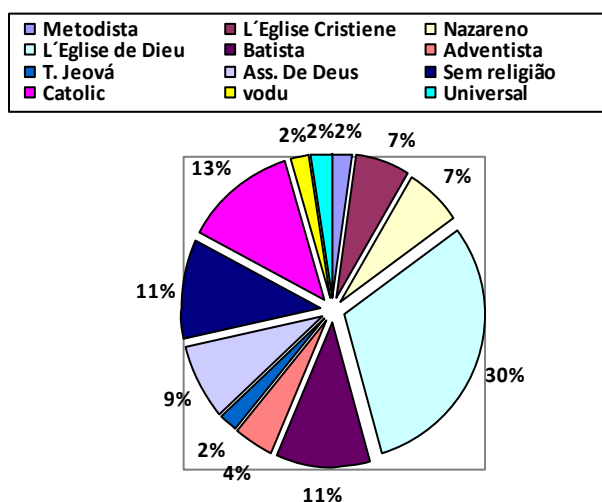
Thanpan (2005, p. 11) discorda dessa conclusão e critica que “as teorias das migrações falharam ao ignorarem questões de gênero. Essas teorias têm percebido imigrações como um movimento de homens que deixam mulheres para trás, ou de mulheres que migram seguindo homens como dependentes.”²³ (tradução nossa). Embora Thanpan discorde dessa lógica de mulheres que migram por esses dois motivos, em nossa amostra esse parece ser exatamente o que ocorre;

3) o terceiro e último grupo é composto por migrantes que estão momentaneamente no território brasileiro, porém, o objetivo é viajar para outros países ou voltar para o Haiti. Quando questionados sobre o motivo da viagem, esses alegavam viajar por desejo ou prazer apenas de viajar e conhecer outro país - alguns declaravam: “haitiano gosta viajar”.

a) Concepção de Religião: a opinião sobre religião entre os haitianos parece ser unânime. Ao serem questionados sobre sua religião no Haiti, a grande maioria respondia aludindo a nomes referentes a alguma denominação religiosa. Isso parece indicar que a ideia de religião como visão de mundo ou práticas religiosas sem filiação denominacional não é, ao menos, uma realidade consciente entre os indivíduos pesquisados. Por exemplo, mesmo entre praticantes de vodou,

suas respostas sobre religião geralmente era “não frequento nenhuma religião (igreja)” ou “sou católico, mas não vou à igreja”²⁴. É claro que podem existir motivações plausíveis para a não declaração do vodou como sua religião ou para a sua associação com o catolicismo e é óbvio também que esses dados precisam ser

Gráfico 2: Grupos religiosos no Haiti



Fonte: Elaboração Própria

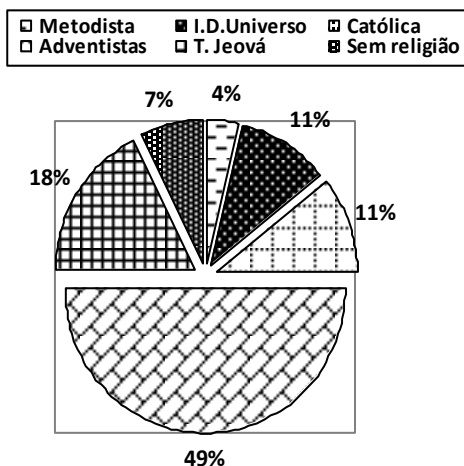
²² Dados do caderno de Campo de 02/2015.

²³ Thapan (2005, p.11) ainda mostra dados que corroboram suas conclusões “No ano 2000 haviam 85 milhões de imigrantes femininos comparados a 90 milhões de imigrantes masculinos” no mesmo ano.

²⁴ Caderno de campo, recolhidos em 02/2016.

problematizados dentro de um contexto de religiosidade entre indivíduos em

Gráfico 3: grupos religiosos entre Haitianos no Brasil



Fonte: Elaboração Própria

Haiti e o gráfico 3 no Brasil. Sobre a importância das comunidades religiosas haitianas no processo de inserção social dos migrantes na nova cultura em PVH, os líderes religiosos consideram um papel importante das igrejas nesse processo de acolhida, orientação e suprimento de algumas necessidades iniciais desses migrantes membros de sua comunidade religiosa. Por outro lado, entre os entrevistados, as opiniões são divergentes. A maioria alegou não ter recebido nenhum apoio (financeiro, acolhimento, alimentos, roupas etc.) de determinadas comunidades religiosas. Outros já alegam ter uma experiência positiva e satisfação com a sua denominação, que não apenas se preocupa em transmitir o seu conteúdo religioso em crioulo haitiano como também se preocupa em ajudar, na medida do possível, com itens de primeira necessidade.²⁶

1) Comunidade Metodista – com a sua maioria vinda da *L'Église de Dieu*²⁷ no Haiti, é o maior grupo religioso haitiano em PVH. Sediada na Rua Uruguai, é a igreja mais adjacente à maioria das comunidades haitianas presentes na cidade.

²⁵ Reparamos que os praticantes do vodu não entram aqui na categoria grupos religiosos porque até entre os haitianos o vodu não é referido como religião (denominação), mas como algo que se participa (cerimônias) ou que se comemora (festas) ou que se acredita (crenças) ou que se pratica etc.

²⁶ A identificação dessas denominações conforme o índice de ajudas ou não a imigrantes principalmente no início de sua chegada em território brasileiro bem como pelo acolhimento a esses imigrantes não será revelada nesse trabalho por uma questão de preservação.

²⁷ *L'Église de Dieu* é uma denominação cristã pentecostal, fundada em 19 de outubro de 1886 pelo reverendo Richard G. Spurling em Cleveland, Tennessee, USA, com o nome de A União Cristã, tendo adotado o nome *L'Église de Dieu* em 1907. Atualmente é composta por mais de sete milhões de fiéis em mais de 170 países. (fonte: wikipedia).

Inicialmente, os membros que hoje frequentam a Igreja Metodista Haitiana (IMH) participavam da Igreja Assembleia de Deus, na mesma rua, a uma distância aproximada de um quilômetro. Com algumas mudanças em questões administrativas, todos os membros haitianos se desmembraram desse grupo e passaram a pertencer à comunidade Metodista. Ao que se pôde constatar, essa mudança não se caracteriza uma ruptura denominacional ou doutrinário com a igreja Assembleia de Deus, mas um acordo entre os líderes religiosos de ambas as partes e os haitianos visando o melhor para essa comunidade, nomeadamente: ter pastor haitiano, liturgia em crioulo e um espaço que comportasse maior números de fiéis. Segundo alguns depoimentos, essa tramitação ocorreu de forma pacífica, sem problemas.

A Igreja Assembleia de Deus voltou a congregar apenas Brasileiros assim como dantes de os haitianos chegarem à cidade de PVH. A liturgia da comunidade Metodista é caracterizada por uma estilo emergente, louvor ritmado, uso de palmas e movimentos corporais.

2) Comunidade da “Igreja de Deus no Universo” – Aqui encontramos uma igreja haitiana bem atípica, no cenário religioso brasileiro. É comum em países mais desenvolvidos encontrar igrejas que funcionam em horários alternativos em prédios de outras denominações – é o caso dessa comunidade. Como por exemplo, cito o caso da comunidade Adventista do Sétimo Dia na cidade de Taunton e Brockton, MA. Ali se reúnem fiéis Adventistas de origem cabo-verdiana aos sábados em templos anglicanos cujas principais reuniões de culto se concentram no domingo pela manhã e à noite. Por causa do preço elevado para a aquisição de terrenos e imóveis em vias bem localizadas e também para manter aluguéis em pontos estratégicos, o compartilhamento de espaços comuns, embora com liturgias e doutrinas diferentes, acaba por ser uma questão de necessidade.

Voltando ao caso haitiano da Igreja de Deus no Universo, cabe lembrar que essa igreja não tem identificação haitiana, ou algum *slogan* visível que chame a atenção dos haitianos para fazerem parte dessa comunidade ou letreiros que tenham alguma relação com o ‘universo haitiano’.

A identificação “igreja de Deus no Universo” é referente a uma comunidade brasileira que congrega no local. Nem as informações referentes a horários de culto dos haitianos é visível na placa de identificação da igreja. A informação sobre a

igreja haitiana é passada de um para outro. Nas primeiras tentativas de visita por várias vezes encontrava cultos brasileiros em vez de haitiano.

Por questões de carga horária de trabalho, o culto mais frequentado é o do domingo pela manhã, das 9h às 12h. As reuniões da semana são menos frequentadas. O ‘pastor’ da igreja é haitiano e no período da pesquisa de campo se encontrava no Haiti, o que impossibilitou algum tipo de contato com ele. O culto também é semelhante às comunidades pentecostais brasileiras e à igreja Haitiana Metodista.

3) Católicos – Em Porto Velho não existe uma igreja católica exclusiva para os haitianos. Embora existam haitianos católicos praticantes e não praticantes na cidade, a maioria deles não está na igreja. A comunidade “são Cristóvão” é a paróquia que mais está ligada à comunidade haitiana em PVH, a que mais atuou naquele início desse fluxo migratório para PVH para amparar e ajudar, através da pastoral do migrante, muitos haitianos que chegavam à cidade. Nessa comunidade brasileira, frequentada por alguns haitianos, a missa é rezada em português, o que pode ser um motivo para a pouca reunião de haitianos. Sendo que, nas abordagens aleatórias em campo, grande parte dos entrevistados se declarou católico, mas sem frequentar a missa. Alguns porque não havia Igreja católica haitiana, outros porque não entendia a fala dos brasileiros na missa.

4) Testemunhas de Jeová – essa comunidade de haitianos é bastante reduzida e congrega apenas no domingo pela manhã em um salão do reino das Testemunhas de Jeová para brasileiros, que em horários alternativos, funciona um culto especial para haitianos. O responsável pela programação é um missionário brasileiro, porém, que participou de missões no Haiti e é fluente em *kréole* haitiano. Alguns brasileiros simpatizantes do *kréole* frequentam a reunião e tentam aprender com e na ministração aos haitianos.

Nessa comunidade não é muito comum a participação de haitianos na ministração – eles são ministrados, ao contrario das duas primeiras comunidades em que toda a direção da comunidade é conduzida por haitianos. Os haitianos presentes nas ocasiões em que estivemos em contato com essa comunidade eram visitantes ou simpatizantes neófitos. Segundo o líder local, o trabalho com os haitianos era bem recente e tinha um desafio muito grande pela frente de evangelizar os migrantes que chegam constantemente a PVH.

Um destaque para essa comunidade é a abundância de folders, folhetos, bíblias, hinários e revistas em *kréole* à disposição de qualquer um que chegasse e quisesse acompanhar a programação.

5) Os Adventistas do sétimo dia – Essa comunidade é a única em PVH a construir um templo exclusivo para a comunidade haitiana residente. Aliás, em toda a América do Sul, Divisão Sul Americana da Igreja Adventista do Sétimo Dia, o templo de Porto Velho foi o pioneiro em iniciativas para acolhimento religioso de haitianos. Inicialmente um grupo de mais ou menos dezoito pessoas reunia-se na Igreja Adventista Central de PVH, tendo-se mudado para o novo templo, exclusivamente haitiano, localizado na frente da câmara dos deputados, no bairro Embratel. Após quase dois anos de congregação, a comunidade perdeu o seu status de igreja haitiana e foi mesclada com brasileiros por falta de liderança haitiana e de membresia suficiente para desenvolver as atividades da igreja. O pastor que cuida da congregação é brasileiro e os cultos, hoje, são dirigidos exclusivamente em português.

6) Praticantes de Vodou – Na cidade foi possível encontrar praticantes de Vodou, mas que no momento da entrevista não estavam “ativos” em suas práticas religiosas. Isso, no entanto, não quer dizer que declinaram de suas crenças ou ideais religiosos, mas, que no momento ou circunstância que se encontram, em mobilidade ou em um país estrangeiro, não praticavam seus rituais, ou pelo menos não quiseram declarar. Os detalhes sobre o Vodou entre os migrantes residentes em PVH serão retomados um pouco mais adiante, por agora cabe somente a sua menção.

7) Os sem Religião: no sexto grupo estão os que declararam não possuir nenhuma religião ou que no momento da entrevista estavam afastadas de suas comunidades religiosas.

2.1.2 Categorias de análise

Embora os grupos religiosos representados nas entrevistas totalizassem seis, para melhor analisar o conteúdo dessas entrevistas, os participantes foram agrupados em categorias conforme indicação natural das entrevistas segundo comportamento religioso de cada um especificamente, reduzindo assim de seis grupos religiosos diferentes para quatro categorias de análise.

Essas categorias estão divididas da seguinte forma: 1) evangélicos – nesta categoria estão concentrados os indivíduos pertencentes aos grupos religiosos: Metodista, Igreja de Jesus Cristo no Universo e os ‘crentes afastados’. 2) Católicos – aqui se concentram os católicos, praticantes e não praticantes; 3) Protestantes - essa categoria reúne as denominações Adventista e Testemunha de Jeová; 4) os sem religião – nesse grupo estão praticantes de vodu; e pessoas sem nenhuma filiação religiosa denominacional.

Essas categorias de certo modo foram baseadas nos dados, mas também inspirados no exemplo de um estudo sobre religiosidade haitiana em Miami, cujas conclusões desmistificaram a ideia do Haiti como um país de uma religião só. O estudo considera três blocos religiosos principais em sua análise etnográfica que se realizou no Haiti e em Miami, a saber: católicos, protestantes e voduístas, os quais têm contribuído para a existência de um senso de unidade e identidade haitianas em suas comunidades diaspóricas (REY; STEPICK, 2013).

2.2 DA ETNOGRAFIA EM CAMPO

Embora para Huxley (2010) a empreitada etnográfica pode ser chamada ou comparada a um “deserto cultural”, o trabalho de campo continua sendo parte importante e prática da etnografia. O bom etnógrafo combina as teorias das páginas brancas dos livros com o contato direto com seu objeto de pesquisa em campo. As experiências vivenciadas no campo de pesquisa têm mostrado o quão importante é esse contato direto com a comunidade dos haitianos em Porto Velho para a pesquisa que se pretendia desenvolver.

A etnografia não é o método perfeito ou mais eficaz das ciências sociais. Aliás, não existem métodos perfeitos, mas, alguns mais adequados que outros em objetos, situações e temáticas específicas. É fato que cada método tem suas vantagens e desvantagens, depende dos objetivos e dos objetos que se pretende discutir ou analisar.

A nossa experiência etnográfica entre os haitianos residentes em Porto Velho pode ser descrito em três fases subsequentes de aproximação e contato. A primeira fase foi marcada pelos primeiros contatos que aconteceram no início de 2013, inicialmente apenas com a comunidade Adventista do Sétimo Dia. Nessa ocasião, iniciávamos o nosso trabalho como missionário da Igreja Adventista do Sétimo Dia

na cidade de Porto Velho. Quando a missão Adventista para a Amazônia Ocidental percebeu em nosso currículo a fala do “crioulo” como língua materna, o contato com os haitianos, falantes do “crioulo” começou a ser uma realidade. O detalhe é que não tinha-se a noção das diferenças entre o crioulo cabo-verdiano e o crioulo haitiano. Por esse quesito não pude ser a pessoa mais indicada para auxiliar os haitianos adventistas e não somente, na sua adaptação religiosa e social como um todo.

Embora a nossa experiência missionária tenha iniciado com brasileiros nos bairros Agenor de Carvalho, Três Marias, Tiradentes, Cuniã e Lagoinha, onde atendíamos as comunidades adjacentes com atendimento pastoral, assistência familiar, espiritual e social, por afinidade, sempre que possível, visitava as comunidades haitianas adventistas junto à igreja Adventista Central de PVH, onde estabeleci algumas amizades que perduram até hoje. Muitas vezes visitei amigos em situações informais onde pude participar de refeições tipicamente haitianas; ministrar a palavra pastoral a haitianos; participar de acampamentos com haitianos, sempre tentando balbuciar algumas palavras em crioulo haitiano.

Ao que pode ser chamado de segunda fase da aproximação dessa comunidade de haitianos em PVH se deu após o meu ingresso no mestrado acadêmico em Letras em Agosto de 2014 e a consequente filiação ao grupo de pesquisa e extensão MIMCAB, coordenada pela prof. Dra. Marília Lima Pimentel, justamente a minha orientadora de pesquisa. Nesse grupo pude participar de um projeto de extensão para ensino de língua portuguesa para haitianos. Essa oportunidade me permitiu o contato com outros haitianos além da comunidade adventista. O público que frequenta o curso é bem eclético, de diversas religiões, faixa etária e experiências de migração diferentes. Isso fortaleceu nossa identificação com essa comunidade.

A terceira fase é caracterizada por contatos de forma mais intensa e direta, que se deu nos últimos cinco meses do primeiro semestre de 2016, entre os meses de Janeiro a Junho, onde as observações coincidiram com a redação da dissertação de mestrado. A princípio começou-se com a intenção de visitar todas as comunidades religiosas haitianas de PVH, supondo estar ali concentrada, a maioria do nosso público alvo. A intenção era visitar indivíduos haitianos, religiosos, das comunidades religiosas Assembleia de Deus, Católica, Adventista, Metodista e Testemunha de Jeová. Porém, com o passar do tempo essa abordagem nos pareceu um pouco tendenciosa dentro da percepção do contato etnográfico com a

comunidade em questão. Verificamos que a maioria que estava nas igrejas tinham respostas semelhantes e concepções bem parecidas de diáspora, religião e que a maioria apresentava concepções preconceituosas sobre a religiosidade católica e ‘voduísta’.

Se continuássemos com as entrevistas limitadas apenas à geografia das comunidades religiosas sentimos que parte da credibilidade e rigor científico do nosso trabalho poderia ser afetada. Por esse motivo, nos pareceu pertinente não abordar mais os haitianos em suas comunidades religiosas, mas sim, abordá-los na rua, em suas residências, em seus momentos de lazer; em locais públicos de ligação telefônica internacional; nos pontos de viabilização de documentação para legalização (polícia federal; cartório; receita federal), bem como em seus postos de trabalho (quando possível),²⁸ de modo a dar as mesmas possibilidades de os grupos religiosos serem abordados de forma aleatória e espontânea.

Além de comunidades religiosas organizadas, pretendia-se entrevistar praticantes do vodu, bem como migrantes que não professam nenhuma confissão religiosa no momento. De certa forma, a opção por abordar os indivíduos em situações ou circunstâncias quotidianas e de forma aleatória acabou por favorecer a abrangência de todos os grupos alvos desta pesquisa, o que se tornou positivo para o equilíbrio da amostra que foi recolhida e analisada.

Em outras palavras, foi utilizada uma amostra probabilística, o qual baseia-se na escolha aleatória dos pesquisados, de forma que cada membro da população teve a mesma probabilidade de ser escolhido (MARCONI; LAKATOS, 2001) ficando limitado às comunidades haitianas residentes em Porto Velho.

Observar e entrevistar haitianos sobre o tema da religiosidade não foi tarefa fácil. Era perceptível a apreensão dos indivíduos em saber qual é o objetivo da abordagem pessoal e se, primariamente, resultaria em algum ônus, principalmente para sua situação migratória. Nota-se certa desconfiança natural de qualquer que se aproxima de um desconhecido, ainda mais, agravada pelo fato desse desconhecido ser um estrangeiro em sua própria terra.

Outra preocupação constante era sobre qual a minha filiação religiosa e que benefícios tanto eles quanto eu poderíamos subtrair do investimento desse tempo

²⁸ Digo quando possível porque a porcentagem de haitianos desempregados dentro de nossa amostra é muito elevada. Talvez isso se deva ao cenário atual está sendo muito difícil arrumar emprego, alguns tinham receio de se expor, ou quem sabe, criar algum pretexto que colocasse em risco o seu emprego, consequentemente a sua garantia de sustento e sobrevivência.

para contato e entrevistas. Uma das primeiras perguntas que ao menos os conhecidos faziam era “o que eu vou ganhar respondendo essas perguntas?” Após alguns serem convencidos de que tais perguntas poderiam ser um ‘*bon bagay pou*’ ou (coisa boa para eles), alguns se mostravam mais colaborativos que no início. No entanto, ao notarem que o tema das entrevistas não tratava sobre trabalho, residência, passaporte ou estudos, mas sobre religião, outra empreitada se iniciava.

Pesquisar sobre religiosidade entre haitianos pareceu-me, dentro de nossa experiência etnográfica, ser uma das áreas mais delicadas de se explorar em campo, por diversos motivos. Entre os motivos para tais dificuldades enumeramos por ordem de importância que: 1) religião não é um assunto prioritário no momento dadas as condições e circunstâncias em que se encontram; 2) há uma preocupação sobre a competição entre denominações para recrutar novos membros; 3) os líderes religiosos e alguns “irmãos” da liderança das comunidades religiosas querem participar das conversas e entrevistas com os seus fieis o que em algumas circunstâncias inibia tanto o entrevistador quanto entrevistados, principalmente em questões relacionadas com o motivo porque determinado membro frequentava aquela comunidade religiosa e se em algum momento de sua vida teve algum contato com rituais do vodu.

Por vários momentos me senti perdido e questionei se de fato o método etnográfico era o mais adequado para estudar o objeto de meu trabalho. Situações em que fui rejeitado, outros em que percebi que alguns duvidaram e desconfiaram de minhas intenções; circunstâncias em que as respostas pareciam caminhar totalmente na direção oposta às minhas expectativas; momentos de crise de propósitos, em que me questionava sobre a relevância de tanto esforço e energia para a melhoria das condições humanitárias daqueles que aceitaram, de bom grado, colaborar com a minha pesquisa. Por muitas vezes me senti impotente e alheio às suas reais necessidades emergenciais. Mas, de certo modo, as dificuldades configuram uma realidade a ser enfrentada e superada em todo o processo da pesquisa de campo.

Por alguns momentos tive que lidar com expressões de indignação da parte de meus entrevistados que já tinham sido entrevistados por outros pesquisadores, sob outros temas e ênfases da migração haitiana. Algumas expressões me faziam sentir mais um oportunista que um pesquisador.

Ao visitar uma família haitiana composta por quatro membros (o marido, a esposa, um filho e uma filha), o pai, o único provedor da casa estava desempregado, e a esposa que fazia uma diária de vez em quando, há um bom tempo não era chamada para trabalhar. Ao aproximarmo-nos da família, a princípio não fomos bem aceitos. O marido logo expressou sua indignação, “vou responder entrevista não” - “nós já respondeu muito entrevista, e não tem trabalho para nós” – “entrevista não ajuda nós não” – “muito fala que ajuda haitiano mas não ajuda não”.

O alto índice de desemprego e alto preço nos produtos no mercado brasileiro foram, muitas vezes, obstáculos grandes ao primeiro contato. Em alguns casos, esses mesmos assuntos foram pontes de acesso, pois o entrevistado via em nós alguma esperança de melhoria ou de possibilidades de melhoria. Nesse mesmo instante, tínhamos de esclarecer que a pesquisa em si não dispunha de recursos financeiros ou políticos para intervir de uma forma imediata e direta em sua causa, no entanto, ainda assim ela era importante na medida em que expunha ‘ao mundo’ as suas penúrias, angústias, dificuldades e lutas quotidianas. A partir daí aumentaríamos as possibilidades de algumas autoridades ou instituições de direito tomarem conhecimento desses assuntos, e de alguma forma, intervirem se assim achassem necessário.

Ir a campo não me ofereceu apenas obstáculos, mas também vantagens. Em vários momentos tive a sensação de ser a pessoa certa e no lugar certo para analisar o ‘fenômeno do momento’, da melhor forma possível que poderia ser analisado. Dois fatores principais contribuíram para tais vantagens: primeiro, ser estrangeiro e segundo, ter o crioulo como língua materna. O fato de ser cabo-verdiano²⁹ foi um aliado no campo de pesquisa. Geralmente, assim como brasileiros, os haitianos me questionavam sobre a economia do meu país e sobre as línguas que se falavam ali. Quando falava que em Cabo Verde se falava português e crioulo, sempre alguém me questionava: “Crioulo? – Haiti também fala Crioulo”. Daí, uma linha de diálogo se estabelecia.

Em determinadas circunstâncias, devida a dificuldades de alguns haitianos com o português, parte das entrevistas aconteceram em inglês, outras em espanhol e, algumas vezes o conhecimento de alguns vocabulários em francês também foram

²⁹ Caboverdiano é o nome que se dá a quem nasce nas ilhas de Cabo Verde. Um arquipélago insular, localizado na costa ocidental africana, descobertas e povoadas em 1460 por navegantes portugueses.

úteis para a comunicação. Percebi que o domínio de idiomas é uma ferramenta de elevada importância no campo de pesquisa. Tendo outros idiomas como possibilidade e opção, o etnógrafo amplia as suas possibilidades de estabelecer comunicação quer diretamente com o seu objeto de investigação quer indiretamente por meio de intérpretes. Em diversos momentos, precisamos ser auxiliados por haitianos que prontamente e voluntariamente serviam de interpretes em casos bem isolados em que o haitiano entrevistado entendia e falava somente o crioulo haitiano.

Em algumas entrevistas falávamos por mais de uma hora sobre trabalho, desemprego, família que ficou no Haiti, de políticos brasileiros que não tinham um programa consistente para ajudar os haitianos a estudar e a encontrar melhores opções de emprego; de passaporte que demorava para ficar pronto; do visto de residência que demorava para sair, mesmo depois de quatro e cinco anos de estadia; de dificuldade para pagar o aluguel etc.

Frequentemente era comum ouvir frases como essas: “você é brasileiro e não sabe o que é isso” – “trabalho bom só para brasileiro, para ‘haiti’ só trabalho *dulo* (duro)” - (disse uma cozinheira profissional desempregada). Em outro momento, “você é brasileiro – não falta nada para você”.

Quando tomava coragem e dizia que eu não era brasileiro, mas estrangeiro como eles, as portas se abriam de uma forma extraordinária. Alguns não acreditavam e chegavam a insinuar que isso poderia ser uma estratégia para conseguir coletar dados. Alguns diziam, “não é verdade” – “você parece brasileiro”. Apesar dessa constante ‘desconfiança’ o fato de ser estrangeiro me ajudou muito na aproximação dessa comunidade haitiana. Percebi que em campo todas as possibilidades precisam ser exploradas pelo etnógrafo como ponte de contato, desde as coisas mais simples até os detalhes mais delicados. No final de cada entrevista, geralmente o preconceito era revertido e podia ouvir uma declaração do tipo: “você é estrangeiro igual nós, então você entende situação de haitiano aqui no Brasil”.

Em um dos dias em que estava no campo para procurar novos contatos, percebi que tinha poucas mulheres haitianas em minha amostra. Por coincidência me deparei com uma haitiana, grávida de oito meses, que a princípio não quis me dar atenção. Desculpou-se por várias vezes educadamente, mas não quis saber de dar entrevistas por dois motivos: primeiro porque o esposo não se encontrava em casa e segundo, porque estava grávida e com fome (segundo ela) – “não tinha

forças para responder” (esboçou um sorriso). Obviamente percebi que ela usava escuzas para não ser entrevistada. No entanto, essa entrevista se viabilizou quando lembrei e mencionei que tinha uma filha de cinco meses de idade. Quando mostrei a foto dela, começaram as perguntas sobre onde ela nasceu, se ela tinha cidadania brasileira etc. depois disso, a entrevista fluiu naturalmente.

Apesar de não ser a primeira experiência etnográfica, esse trabalho nos mostrou que cada experiência tem a sua história e suas peculiaridades. As pessoas não são meros objetos de pesquisa, são seres humanos. Percebi que poucas estratégias que trazemos prontas e pré-elaboradas da teoria para a prática foram usadas e aproveitadas da forma ‘engessada’ e rígida do jeito que o etnógrafo inexperiente concebe a princípio. Em campo os métodos e as teorias precisam ser adaptados com paciência, calma e muita volatilidade ao ser humano, suas especificidades, necessidades, vivências e particularidades de cada um.

Na etnografia é o campo quem dá as coordenadas do ritmo e do caminho em que a pesquisa percorrerá até chegar a oferecer uma noção das informações em que se foi buscar. Digo superficial porque por mais profunda que seja uma incursão etnográfica ou por mais contato direto que tenha alcançado, ainda assim é superficial do ponto de vista humano, tendo em conta o dinamismo da vida humana que está em constante mudança e também pelo fato de que o etnógrafo, literalmente não consegue, apenas pela observação, ler imparcialmente o que o seu objeto tem como subjetividade e ideais intrínsecos que o impulsiona a agir e a se comportar como se vê externamente na observação.

O etnógrafo pode chegar perto, mas por não estar literalmente “na pele” de seu objeto, ainda assim seu olhar pode permanecer superficial. Para não ser tão superficial ele precisa de fato mergulhar no universo de seu objeto sem medo de se ‘sujar’ ou de se comprometer. Esse olhar de fora, no entanto, tem suas vantagens porque visa a neutralidade, de igual modo, tem suas diversas limitações.

Nesse desafio a etnografia aparece como um método que, ao menos teoricamente, permite observar sem interferência; analisar sem prognósticos. Como comenta Huxley,

As informações que esta ferramenta (etnógrafo) reúne, no entanto, pode ser subjetiva e enganosa. Os pesquisadores de campo podem perder seus rolamentos no labirinto de comportamentos e situações desconhecidas. Métodos e técnicas etnográficas ajudam a orientar o etnógrafo através do

deserto de observação pessoal e a identificar e classificar com precisão a desconcertante variedade de eventos e ações que formam uma situação social. A caminhada do etnógrafo através do social e do deserto cultural começa com o trabalho de campo. (HUXLEY, *in* FETTERMAN, 2010, p.31).

É nesse trabalho de campo que nos emergimos em busca de respostas sobre a vasta e diversificada relação entre as especificidades desse fluxo migratório haitiano para Porto Velho e a religiosidade desses migrantes além fronteiras. O trabalho de campo nem sempre se nos apresentou como o caminho mais fácil no processo de realizar um trabalho científico de cunho antropológico, como poderia ser em uma poltrona de um gabinete, mas se revelou como um aliado mais que fidedigno pelo seu papel de expor a realidade factual dos objetos sob pesquisa, sem “maquiagens” midiáticas ou receitas bibliográficas. Em campo, em meio a suas rotinas corriqueiras em busca de uma melhoria de vida, a religiosidade pôde ser identificada como um elemento especial e indispensável para a busca de seus ideais e objetivos migratórios.

SEÇÃO 3: RELIGIOSIDADE HAITIANA EM PVH

A palavra “Deus” está bem presente no vocabulário dos haitianos que participaram das entrevistas. Nos primeiros contatos já se percebe que algumas frases são ‘praxes’, sempre usadas em diversos contextos. O “*Bondye beni ou*” (Deus te abençoe); “*ale ak bondye*” (vá com Deus).

Nesse tópico exploramos a relação entre a realidade da diáspora e a religiosidade desses indivíduos em mobilidade, conforme dados das entrevistas. Analisa-se aqui o impacto dessa mobilidade sobre a religiosidade dos migrantes deslocados na diáspora haitiana em PVH, num período compreendido entre quatro a seis anos. Conforme demonstrado anteriormente, a migração haitiana para PVH entra em evidência a partir do ano 2010, com um fluxo de “milhares de haitianos” (COTINGUIBA, 2014). Informações coletadas em campo também mostraram que os haitianos mais antigos em PVH não têm mais do que cinco ou seis anos de residência no país.

Estudos no campo da sociologia da religião associado a outros sobre imigrações transnacionais têm apontado para comportamentos diferentes entre migrantes na diáspora, quando o assunto é religiosidade. Alguns abandonam suas práticas ou costumes religiosos; outros aderem a novos grupos religiosos e outros abandonam suas crenças. Em todos os casos, de certo modo, há uma mudança e ou adaptação em suas rotinas e ou comportamentos religiosos.

Um estudo realizado pela EUI (Europe University Institute) através do MPC (Migration Police Center), que vêm desenvolvendo diversos estudos com relação à integração dos costumes religiosos entre migrantes na diáspora chegou à conclusão de que “a interação entre o país que envia e o que recebe migrantes se dá em termos religiosos numa dimensão transnacional incluindo questões de desterritorialização religiosa e atores políticos” (CESARI, 2013, p.1).

Também analisa como oscila o comportamento religioso conforme as características da comunidade diaspórica em questão, se essa comunidade diaspórica é uma minoria ou maioria dentro do país que a recebe e no país que a envia; ou se é marcada por características essencialmente transnacionais, ou se a maioria de suas conexões como país de origem, nomeadamente, parentes, investimentos, educação, vida política etc. já se encontram situados nessa mesma diáspora.

Outros estudos têm-se desenvolvido na Europa e não só sobre a religiosidade e identidade religiosa de migrantes na diáspora. Mencionamos aqui três deles que julgamos importantes para esse trabalho. De Jocelyne Cesari “*Religion and Diasporas: challenges of the Emigration Countries*”, parte do *INTERACT Research Report* de 2013; e de Atalia Omer “*Rethinking ‘Home’ Abroad: Religion and the Reinterpretation of National Boundaries in the Indian and Jewish Diasporas in the U.S.*”, publicado no *International Journal of Peace Studies* em 2011; de Wolfgang Kempf “*A Promised Land in the Diasporas: Cristhian Religion, Social Memory, and Identity among Banabans in Fiji*” da *University of Göttingen*, em 2012.

No contexto brasileiro alguns estudos sobre religiosidade em comunidades de migrantes vêm sendo desenvolvidos nos últimos anos, principalmente na região sul, sudeste e centro-oeste do país. Cito aqui a contribuição de Nágila El Kadi, pesquisadora do NUPERI da PUC-Goiás, que pesquisou a relação entre religião e identidade entre migrantes Libaneses Drusos no Brasil, publicado nos Anais do III Congresso Internacional de História da UFG no ano 2012; as contribuições de Simone Prado “Identidade Religiosa e o Estado Secular: reflexões sobre a lei francesa de proibição do uso do véu em espaços públicos. 2011”; de Saulo Maurício de Barros “Religião e Identidade Cultural: A capelania Anglicana como elemento de preservação identitária dos migrantes de língua inglesa em Belém do Pará, 1912-1945”. TCC, Universidade Metodista de São Paulo – 2010 ; de Paulo Gabriel Pinto “Ritual, Etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas do Brasil, da UFF; de Cristine Fortes Lia “Os migrantes Judeus no Rio Grande do Sul e as Identidades Religiosas” da UCS, publicada nos Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades em 2011; de Fábio Luiz Machioski “O Papel da religião na construção da identidade cultural de um grupo migrante italiano” UFP etc.

Sobre a religiosidade de migrantes haitianos no Brasil não encontramos disponível ao público nenhum trabalho que tratasse desse assunto no contexto brasileiro como um todo, e muito menos na cidade de Porto Velho – RO.

As entrevistas mostraram que, de modo geral, os exemplos mencionados acima em casos como Europa, América do Sul e África, tendem a semelhar-se entre os migrantes haitianos residentes em PVH. Tendo indivíduos que mudaram de denominações religiosas; alguns suspenderam ou abandonaram suas práticas religiosas; outros aderiram a novas formas e sistemas religiosos e outros não

abandonaram suas práticas ou costumes, mas não encontraram sentidos em continuar tais práticas deslocados em um contexto diaspórico. Como ilustra o quadro 1, as opiniões se dividem, principalmente, entre indivíduos que receberam impactos favoráveis e desfavoráveis à sua religiosidade, com representações em todos os grupos religiosos.

Quadro1: religiosidade conforme grupos religiosos

Grupos religiosos				
	Evangélicos	Católicos	Protestantes	Sem Religião
	Favorável	Desfavorável	Favorável	Desfavorável
“Tem conseguido praticar sua religião aqui no Brasil?”	Caso 1: “Sim, não tem nenhuma dificuldade, porque todo dia precisa falar com Deus, em qualquer lugar”	Caso 2: “Mais ou menos... às vezes – não vai todo domingo pra igreja”	Caso 3: “Sim, sem problema...”	Caso 4: “Aqui, igreja vai não...” “aqui só trabalhar...”

Fonte: Elaboração própria

O Quadro 1 apresenta apenas um recorte de algumas entrevistas que mostram o papel da mobilidade como condicionador de comportamento religioso. Nessas e em outras falas estão subentendidos fatores condicionadores de comportamento religioso como trabalho, língua, geografia etc. Diversos elementos dessas falas aludem para condições diaspóricas diferentes, que condicionam a continuidade natural de suas práticas religiosas, diferentemente da realidade vivida em seu país de origem, o Haiti.

Como exemplo tomamos a caso nº 4 do quadro 1. O haitiano representado nessa fala está classificado como ‘sem religião’. Na verdade trata-se de um fiel católico desde criança (no Haiti), mas, que no momento da entrevista declarou não possuir uma vida religiosa ativa. Geraldo é casado, pedreiro de profissão desde o Haiti e continua exercendo a mesma função no Brasil. Proveniente da região de *Gonaïves*, Geraldo vê na viagem para o Brasil a concretização de sua primeira viagem internacional. O principal motivo para a essa viagem foi a procura de trabalho e melhores condições de vida. Deixou para trás a sua esposa de nacionalidade haitiana e já reside no Brasil há quatro anos. Embora Geraldo tenha declarado que independentemente do lugar, Deus deve ser buscado em qualquer

lugar e que julga ser importante adorar a Deus todos os dias, o motivo que o impede de ter vida religiosa ativa está relacionado com a sua situação de migrante em um país estrangeiro.

Em suas palavras: “Aqui, igreja vai não...” (Quadro 1) questiona-se o significado do advérbio de lugar “Aqui” utilizado nessa resposta. O “aqui” se refere ao espaço geográfico e diplomático brasileiro? É uma referência à sua situação de um “deslocado na diáspora” – longe de casa? É uma referência à sua situação religiosa que não oferece uma opção linguística nativa? É uma referência a uma possível ‘não identificação’ com os “novos espaços” e ou “novos lugares” em que passaram a circundar suas práticas religiosas e que não favorecem ou dificultam a preservação de uma identidade religiosa? Ou é uma referência aos desafios que os novos espaços sociais e culturais da diáspora representam para a adaptação e ressignificação de sua religiosidade?

Seria o “aqui” um desencontro com sua própria identidade ou identidades ou “lugares” ou “espaços”? Seria um ‘não ter-se encontrado’ no “aqui”? Tais questionamentos podem ser elucidados pela noção do que Hommi Bhabha (1998) chama de “entre lugares”, como mencionado anteriormente. Num contexto de globalização e de culturas em contato, as crises de identidades ou a multiplicidade de identidades são consequências naturais desses deslocamentos, tanto em termos históricos quanto sociais (HALL, 2005).

Esse “aqui” como uma noção de perda de um território geográfico e social como referência ou a uma não identificação com os novos espaços e seus significados é uma característica desse hibridismo cultural que se forma nesse espaço territorial simbólico transnacional – o que leva a uma crise de identidade e, conseqüentemente, a possibilidades de novas e múltiplas identidades em movimento e em (trans)formação (HALL, 2005).

Néstor Canclini (2001), sociólogo argentino trata dos fenômenos territorialização e desterritorialização como derivados dessas identidades em (trans)formação que têm como consequência a perda da relação natural da cultura com os territórios geográficos e sociais e, ao mesmo tempo, certas re-localizações territoriais relativas, parciais, das velhas e novas produções simbólicas. Isso conta uma transformação das culturas contemporâneas.

O conceito de cultura na pós-modernidade, pode-se assim dizer, se compreende olhando-a pelo viés das migrações. Nesse âmbito a cultura mostra a

descontinuidade do mundo – pelas mudanças culturais geradas pelas tecnologias. Em outras palavras, “trans-migrantes basicamente usam a cultura popular para re-territorializar as suas práticas e suas identidades”. (MCALISTER, 2002, p.186). “E as novas e velhas localidades são re-territorializadas nas ações cotidianas tanto daqueles que ficam quanto daqueles que se movimentam” (BULAMAH, 2015, p.87).

Dentro dessas dificuldades que a diáspora proporciona, Geraldo faz menção a duas questões importantes: 1) a língua e 2) a carga horária de trabalho. Quando questionado sobre que dificuldades a sua situação de migrante traz para a sua religiosidade, ele respondeu “tenho preguiça de ir na igreja [...] mas se tem igreja *Catolic* haitiano, eu vou.” Numa realidade de quem trabalha de pedreiro o cansaço físico fruto de uma carga horária intensa de trabalho bem como a dificuldade com a língua portuguesa foram motivos para a mudança de hábitos religiosos.

Para melhor analisar o impacto da mobilidade e da transnacionalismo sobre a religiosidade adotamos as sugestão de Cesari (2013), em seu texto sobre religiosidade entre migrantes árabes na Europa que é também parte de um projeto que acompanha analiticamente o processo de integração religiosa em comunidades diaspóricas na Europa, no qual propõe três aspectos importantes que fazem parte do contexto diaspórico das comunidades religiosas transnacionais: 1) *believing* (crença); 2) *behaving* (comportamento) e 3) *belonging* (pertencimento) como termos que melhor descrevem os impactos na religiosidade entre indivíduos religiosos tanto na diáspora quanto em condição de mobilidade. De igual modo funcionam como indicadores ou marcadores da oscilação de “níveis” de religiosidade entre esses migrantes.

Por “níveis” de religiosidade Cesari (2013) quer representar as alternativas que o migrante encontra para continuar ligado ao sobrenatural e, de certo modo, preservar, na medida do possível, todos os aspectos de sua religiosidade. Contudo, devido aos deslocamentos e diversidade de identidades que se (trans)formam nesse cenário de culturas em contato nem sempre é possível a esse indivíduo, deslocado sócio-culturalmente atingir o ideal de preservação ou manutenção de sua religiosidade. Daí, ele começa a percorrer por esses níveis conforme a experiência individual e as circunstâncias que cada um, em particular, vivencia.

Em outras palavras, enquanto que as identidades são deslocadas e (trans)formadas, de um modo geral, no cenário atual e transnacional (HALL, 2005), nesse mesmo cenário a religiosidade é impactada pelo que o indivíduo faz,

nomeadamente, escolhas e opções que o permitem, ao mesmo tempo, continuar a sua vivência enquanto migrante e também permanecer conectado a suas identidades religiosas. De certo modo, admitir essa possibilidade seria afirmar que a religiosidade em um contexto de diáspora e de mobilidade não se extingue totalmente, mas assume outras formas se deslocando nesses ‘níveis’ de escolhas e comportamento religioso.

Se retomarmos o caso do Geraldo mencionado acima, percebemos esse deslocamento no sentido religioso. No Haiti a sua religiosidade era expressada nos três níveis (crença, comportamento e pertencimento), no entanto, ao chegar ao Brasil, ele continua sendo uma pessoa religiosa, mas a sua religiosidade se deslocou do nível do pertencimento (“aqui, igreja vai não...”) para configurar-se apenas como comportamento individual, separado de um coletivo – uma comunidade religiosa. O quadro 2 ilustra essa realidade em alguns casos entre haitianos em PVH.

Quadro 2: mudança de comportamento religioso entre haitianos em PVH

Falas conforme entrevistas				
	Caso 1 (nº30)	Caso 2 (nº27)	Caso 3 (nº41)	Caso 4 (nº16)
Descrição	Do nível 1 para 2	Do nível 1 para 3	Do nível 3 para 1 e 2	Do nível 0 para 3
Mobilidade da religiosidade entre os níveis sugeridos por Cesari (2013)	“Aqui só ora a deus todo dia e de noite”	“No Haiti só visitar igreja – eu conhece Jesus aqui”	“No Haiti sou catolic – no Brasil – não tem igreja – Mas fala com Deus”	“No Haiti não vai em Igreja – eu converti na República Dominicana”

Fonte: Elaboração própria

Os quatro exemplos expostos no quadro 2 ilustram os diversos tipos de mudança de comportamento religioso entre os indivíduos que participaram das entrevistas. Essas análises levam em conta a religiosidade desse indivíduo no Haiti, antes da experiência migratória e após, quando esse já se encontra inserido, ainda que temporariamente, na comunidade haitiana em PVH. Os casos tomados como exemplo no quadro 2 não acontece com todos e não significa que todos mudaram de comportamento religioso, senão uma grande maioria.

Entre os entrevistados houve indivíduos que ao saírem do Haiti permaneceram enquadrados nos três níveis de religiosidade – ao mesmo tempo em que continuavam com convicções religiosas como padrão de vida e moral como ideais (*believing*-crença), continuavam na prática de seus rituais e costumes religiosos a nível individual separado de um coletivo (*behaving*-comportamento) e permaneceram ligados a uma comunidade religiosa (*belonging*-pertencimento).

Para ilustrar cito o caso do Haitiano Bernard, que a diáspora não representou opção de mudança de comportamento religioso em nenhum dos níveis de religiosidade. Bernard é filiado à Igreja Adventista do Sétimo Dia desde o Haiti. Ao se deslocar para o Brasil enfrentou muitas dificuldades com questões de trabalho e outros fatores relacionados às suas convicções religiosas³⁰, no entanto, afirma que permaneceu com as mesmas características de sua religiosidade, mantendo os três níveis mencionados acima. Aqui no Brasil, casou-se com uma haitiana (“mandou buscá-la”) e trabalhou por algum tempo nas hidrelétricas da região. Atualmente desenvolve atividades como obreiro e instrutor bíblico da Igreja Adventista do Sétimo Dia, na antiga congregação dos haitianos, no bairro Embratel.

3.1 *BELIEVING*: RELIGIOSIDADE COMO CRENÇA INTRÍNSECA OU INDIVIDUAL

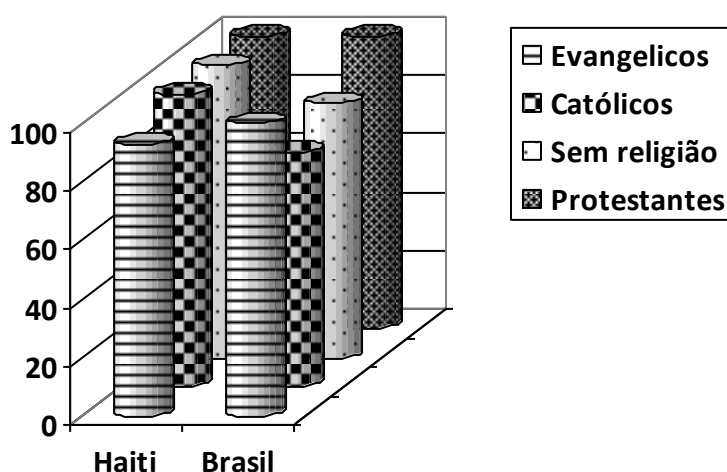
Nesse tópico analisamos se há ou não a manutenção da religiosidade por parte dos indivíduos entrevistados, ainda que numa esfera individual e, às vezes, subjetiva. Olhando para a religiosidade enquanto crença em algo sagrado ou sobrenatural, os dados mostraram que a maioria, senão todos os participantes das entrevistas continuam ‘religiosos’ mesmo após o processo de mobilidade pelo qual passaram até chegar aqui no Brasil. Para alguns, pertencer a uma comunidade transnacional diaspórica contribuiu para fortalecer suas crenças e outros nem tanto.

Em resposta à pergunta “Qual a importância da sua ‘religião’ para sua situação de migrante nesse país estrangeiro?” Alguns declararam continuar com crenças e princípios religiosos individuais, ainda que não estejam ligados a uma

³⁰ Segundo Bernard, os Adventistas do Sétimo Dia adotam um estilo de vida saudável e se abstêm de todo tipo de entorpecentes, das drogas, álcool e de alimentos considerados ‘imundos’ pela Bíblia ou impróprios para o consumo humano. Por outro lado, guardam o sétimo dia da semana, o sábado, como dia de santo – separado exclusivamente para atividades religiosas e de serviço ao próximo. Isso para Bernard foi motivo de muitas dificuldades dentro de um cenário de falta de emprego e opção de trabalho enfrentado por imigrantes haitianos em PVH. No entanto, alega que “permanecer firme às suas convicções religiosas e exercer a fé é o melhor caminho, pois Jesus logo voltará e Ele nos dará a vida eterna – a recompensa final”. (caderno de campo).

comunidade religiosa, enquanto outros mantiveram suas crenças associados ao coletivo, uma denominação religiosa. Outrossim, outros vivenciaram mudanças em seu comportamento religioso, mas não no âmbito da religiosidade enquanto crenças individuais, e sim enquanto pertencimento. Essa questão do pertencer, porém, será observado mais adiante. Por hora, nossa atenção se fixa no gráfico 4 e no quadro 3 que ilustram essa realidade da religiosidade enquanto crença/fé no sobrenatural (*believing*) de modo mais concreto.

Gráfico 4: índice ilustrativo (%) sobre crenças religiosas



Fonte: Elaboração Própria

Percebe-se pouca mudança no nível da religiosidade enquanto crença individual (gráfico 4), quando comparamos as informações sobre a religiosidade entre esses migrantes no Haiti (antes da viagem) e no Brasil, respectivamente. A maioria afirma que acredita em Deus, faz as suas orações – que vai adorar a deus; que pede a proteção de Deus ou dos *lowas* etc., ou que permanece conectado a elementos sobrenaturais de alguma forma. O quadro 3 mostra algumas falas que foram separadas com o intuito de ilustrar essa realidade.

Os três casos mostram indivíduos que declararam ser religiosos apenas no nível crenças religiosas no âmbito individual. Embora não frequentem nenhuma denominação religiosa e não mantenham nenhuma prática religiosa de caráter público ou que envolva um coletivo, ainda assim se consideram religiosos e mantêm algum tipo de religiosidade (fé/crença/rituais) que os permitem permanecer ligados a

elementos ou entidades sobrenaturais e espirituais (Deus, deuses, *Lowas etc.*) que são responsáveis pela sua proteção e acompanhamento enquanto andam por lugares desconhecidos ou que inspiram algum tipo de insegurança (mobilidade/diáspora).

Quadro 3: religiosidade como crença

Falas conforme entrevistas			
	Caso 1 (nº 17)	Caso 2 (nº30)	Caso 3 (nº 28)
“Qual a importância de sua ‘religião’ para sua situação de migrante nesse país estrangeiro?”	“Aqui não vou na igreja, mas, faz oração todo dia para haitiano aqui que trabalha na Usina pra Deus proteger nós de acidente”	“Aqui no Brasil eu só ora a Deus de dia e de noite – não vou na igreja – muita pessoa e pastor fala mentira na igreja ”	“Igreja não é importante – Deus não escolhe igreja, mais importante meu coração. Não vou na igreja – tem pouco tempo, muito cansado”

Fonte: Elaboração própria

O caso 1 (quadro 3) retrata um haitiano de 45 anos de idade, que “viajou para ganhar dinheiro”. No Haiti pertencia à Igreja do Nazareno. Ao imigrar para o Brasil, ainda permanece religioso, mas sua religiosidade se deslocou apenas para o nível de crença, com alguns rituais que manifestam uma religiosidade individual (orações, meditações etc.).

O caso 2 (quadro 3) retoma o caso de um haitiano (caso 1, quadro 2), de 45 anos, que no Haiti, declarou ser praticante do vodu, mas que no Brasil suas práticas permanecem apenas no campo individual, sem frequentar espaços ou rituais de caráter público ou contato com algum sacerdote (*ougã*). Aqui, a sua única preocupação, também o motivo para a sua viagem, foi “trabalhar, aqui só trabalhar” – “religião não tem não”.

O caso 3 (quadro 3) mostra a experiência de um Haitiano de 39 anos de idade que frequentava a Igreja Assembleia de Deus no Haiti, mas que ao migrar para o Brasil, optou por manter a sua religiosidade apenas no âmbito individual, embora existam grupos religiosos em sua região de residência como Igreja Assembleia de Deus brasileira, IMH, IJCU.

3.2 BEHAVING: FATORES CONDICIONANTES DA RELIGIOSIDADE

O impacto da diáspora e das mobilidades transnacionais sobre a religiosidade é um fato, apesar da mudança ou não de comportamento religioso oscilar conforme a individualidade do migrante e as circunstâncias em que ele se encontra nesses processos como um todo. Na seção anterior percebemos que em um contexto de mobilidade a religiosidade tende-se a manter-se, ainda que apenas no âmbito individual enquanto crenças no sagrado ou sobrenatural. Ainda que indivíduos não pertencessem a determinadas comunidades religiosas (coletivo), suas crenças parece algo do qual estão menos interessados a negociar ou abrir mão, ainda que na subjetividade da religiosidade individual sem ‘compromisso’ com uma ‘comunidade de fé’.

Nesse tópico tratamos alguns fatores apontados e percebidos na observação que espelham um impacto condicionador de comportamento religioso entre os migrantes haitianos em PVH. Entre esses condicionadores está o fator língua, trabalho, geografia e distância, local de residência etc. Esses fatores se mostraram como preponderantes para condicionar decisões e comportamento religioso desses migrantes em mobilidade.

Nesse tópico não analisamos o comportamento religioso no âmbito das causas para a decisão individual de congregar ou não em determinada comunidade religiosa. Essa questão será analisada mais adiante no tópico que trata da religiosidade enquanto pertencimento (*belonging*). Aqui se analisa a oscilação de comportamento religioso enquanto práticas individuais ligadas a crenças (nível 1) que são mantidas ou não em um contexto de mobilidade. Para melhor análise dividimos a questão do comportamento religioso em duas partes: 1) comportamento individual, ligado a crenças religiosas individuais e 2) comportamento religioso coletivo, que liga o indivíduo a pertencimento de uma comunidade religiosa.

Alguns dos entrevistados declararam que estar em mobilidade favoreceu a melhoria ou, ao menos, a manutenção de sua religiosidade. O quadro 2, mostra como foram algumas respostas à questão “como tem sido a sua prática religiosa aqui no Brasil?”

O quadro 4 mostra uma seleção de quatro entrevistados, para os quais, a diáspora favoreceu a sua religiosidade. O caso 1 retrata a experiência de um haitiano de 25 anos de idade, proveniente da região de *Gonaïves*, que emigrou para

o Brasil para visitar um país novo e buscar trabalho. Quando saiu do Haiti era estudante, ao chegar engajou-se como ajudante de pedreiro e hoje trabalha como pedreiro diarista, reside a quatro anos aqui. A sua experiência representa aqueles que encontram em Deus a motivação e a força para enfrentar cada dia de trabalho e luta em um país estrangeiro.

Quadro 4: mobilidade como fator favorável à religiosidade

Falas conforme entrevistas				
	Caso 1 (nº 43)	Caso 2 (nº 01e18)	Caso 3 (nº 11)	Caso 4 (nº 12)
“como tem sido a sua prática religiosa aqui no Brasil?”	“Bom. Não tem problema aqui. Todo dia, todo lugar precisa falar com Deus”	“eu aceitei Jesus aqui. Aqui é mais fácil porque os amigos me convida para igreja mais vezes que em Haiti”	“Eu gosto da Igreja Metodista. Gosto da adoração – porque lá todos nós é haitiano.”	“Eu converti na República Dominicana. Aqui, não tem diferença, é o mesmo Deus.”

Fonte: Elaboração própria

O caso 3 (quadro 4) retrata a situação de uma haitiana de 23 anos de idade, que por ocasião da viagem para o Brasil era estudante, estando no momento da entrevista desempregada. Casada com um haitiano, imigrou para trabalhar e encontrar o esposo. A congregação da comunidade Metodista haitiana é o local de adoração e de busca a Deus juntamente com pessoas de mesma língua e país.

Merece destaque aqui o caso nº 2 (quadro 4), que expõe a fala de um haitiano que vêm de uma família de costumes vodunistas, cujos pais eram principais praticantes. Proveniente da região de *Artibonite*, de 22 anos de idade, viu na migração a possibilidade de estudar e trabalhar. No Haiti não frequentava nenhuma denominação religiosa e não se considerava um religioso, nem por costumes do vodu (influência dos pais) nem por costumes cristãos (influência da avó – Adventista do Sétimo Dia). No entanto, ao deslocar-se para o Brasil, residiu em uma comunidade haitiana entre muitos haitianos evangélicos da comunidade Metodista Haitiana.

Segundo ele, essa situação proporcionada por uma condição característica de algumas diásporas e de contextos de mobilidade (morar em repúblicas para diminuir custos de manutenção) contribuiu bastante para a sua decisão de se tornar um cristão. Uma vez que permitiu o contato mais direto entre ele e membros dessa

comunidade religiosa, que acabaram por evangeliza-lo. Em suas palavras: “tudo tem seu tempo. Aqui aceitei a Jesus, mas isso também é uma coisa interior. Aqui é mais fácil porque os amigos me convidam muitas vezes para igreja – mais que em Haiti [...] aqui canto, conhece mais a palavra – aqui - meu povo está junto [...] para mim hoje a igreja não é a coisa mais importante, mais importante é Jesus”.

Outro haitiano que também citou a diáspora como fator favorável está descrito na fala 4, é o entrevistado de nº 12. Nascido em *Cap-Haïtien*, de 40 anos de idade, casado com uma haitiana, esse haitiano viajou da República Dominicana para o Brasil em busca de “melhorar a vida da família porque lá (Haiti) a coisa tá difícil”. Segundo ele, embora tenha crescido em uma família de base católica, não se considerava um religioso no Haiti. A sua ‘conversão’ se deu na República Dominicana, e desde que chegou ao Brasil congrega na comunidade Metodista Haitiana. Para ele, Deus é quem mais o ajudou e o ajuda até hoje nesse país estrangeiro – “brasileiro só diz a paz do senhor, não fala com haitiano [...] só Deus que me ajudou aqui quando cheguei ao Brasil”.

Aqui encontramos um caso de religiosidade relacionada ao percurso de mobilidade, associada a uma trajetória migratória em curso, e não em uma comunidade já fixa na diáspora. Talvez deparemos aqui com um problema que precisamos considerar em nossa análise. Determinar quais os casos em que o migrante haitiano em PVH já se encontra em uma condição de fixação ‘definitiva’ (residência, cidadania etc.) ou tem no Brasil apenas uma etapa de um percurso migratório traçado desde o Haiti rumo a algum *peyi blan*. Em nossas entrevistas deparemos com alguns haitianos que declararam estar no Brasil só por um momento. Assim que aparecesse oportunidade e recursos, ou viajariam para um *peyi blan* (logo Brasil não é considerado um desses *peyi blan*) ou regressariam para o Haiti. Um dos entrevistados declarou “aqui é um país que pode ganhar dinheiro e ir para outro país”.

Partindo para uma direção oposta, o quadro três mostra outro grupo de haitianos que julgaram que estar em mobilidade desfavorece ou afeta negativamente, a sua religiosidade. O quadro 5 mostra a seleção de quatro haitianos que consideraram desfavorável a sua situação de diáspora para a sua religiosidade.

O caso 1 retrata a situação de uma haitiana de 26 anos de idade, que no Haiti era Batista e considerava-se religiosa, mas no Brasil não tem tempo e nem condições para continuar com as mesmas práticas.

Quadro 5: mobilidade como fator desfavorável à religiosidade

Falas conforme entrevistas				
	Caso 1 (nº 40)	Caso 2 (nº 3)	Caso 3 (nº 28)	Caso 4 (nº 34)
“como tem sido a sua prática religiosa aqui no Brasil?”	“não gosto e não conheço a igreja haitiana – não tenho roupa nem sapato, não tenho condições de ir para a igreja”	“Aqui só trabalhar, igreja vai não – não tem interesse na religião aqui – religião só em Haiti”	“Igreja não é importante – Deus não escolhe igreja, mais importante meu coração. Não vou na igreja – tem pouco tempo, muito cansado”	“Aqui trabalha todo dia de noite – de dia vai dormir, não vai nenhuma igreja – tem pouco tempo”

Fonte: Elaboração própria

O caso 3 retrata um haitiano de 39 anos de idade que no Haiti era devoto da igreja Assembleia de Deus desde criança, mas no Brasil trabalha muito, não tem tempo para manter as mesmas práticas. O caso 4 retrata a situação de outra haitiana de 34 anos de idade, pque no Haiti pertencia à igreja Nazarena por muito tempo (*ampil tan*), mas que no Brasil não tem tempo para ir a nenhuma igreja.

Destaco o caso 2 (quadro 5) que mostra a experiência de um haitiano, entrevista nº03, de cinquenta e cinco anos de idade, solteiro, profissional da área de construção civil tanto no Haiti quanto no Brasil. Proveniente da região de *Gonaïves*, alegou como motivo da viagem a perda de sua casa e seus bens por causa de um ciclone. Imigrou para o Brasil em 2014. Praticante do vodu desde criança, aqui no Brasil, declarou não ter interesse na religião. Ao ser questionado sobre o lugar do vodu em sua vida religiosa, ele declarou que “vodu tem que saber, mas não aqui no Brasil”. A sua religiosidade, ainda que de modo individual e isolado, permanece ligado a suas crenças, comportamento e cosmovisão, embora separado de alguma instituição (*hounfo* – templo) e de algum clérigo ou coletivo (*ougã*). Esse caso sugere uma conexão entre a religiosidade de alguns haitianos e o Haiti. Essa questão de identidade religiosa ligado ao vodu será explorada uma pouco mais adiante.

Além dos entrevistados que consideraram mobilidade e diáspora como fatores favoráveis e desfavoráveis à religiosidade, alguns haitianos declararam não ver diferenças em sua religiosidade quando fazem uma comparação considerando o Haiti e o Brasil. O quadro 6 ilustra essa questão de modo mais didático.

Entre os que declararam que estar em mobilidade não afetou de nenhuma forma a sua religiosidade predominam principalmente os evangélicos e protestantes.

Algo interessante a ser apontado é a possível contradição nas falas desses três exemplos acima considerados. Embora tenham declarado que a estar na diáspora não afetou a sua religiosidade, em outras partes da entrevista, deixaram transparecer uma situação de maior dificuldade em manter sua religiosidade aqui no Brasil em comparação com o Haiti.

Quadro 6: mobilidade como fator irrelevante ou neutro à religiosidade

Falas conforme entrevistas			
	Caso 1 (nº 02)	Caso 2 (nº 07)	Caso 3 (nº 22)
“como tem sido a sua prática religiosa aqui no Brasil?”	“boa, aqui se mantém a minha vida espiritual.”	“Não tem diferença, eu não muda nada, importante Deus cuida de mim em qualquer lugar”	“não tem problema, Deus é um, em qualquer lugar”

Fonte: Elaboração própria

Ainda que esses indivíduos tenham declarado não ter sofrido impacto da diáspora sobre sua religiosidade, quando questionados; “Que tipo de dificuldades a sua situação de migrante (país estrangeiro) traz para a sua vida religiosa?” esses casos mostraram se enquadrar naqueles que tiveram de certa forma, ainda que com menos intensidade, um impacto desfavorável sobre a sua religiosidade.

O quadro 7 mostra os mesmos três casos, mas com as respostas da pergunta 4 (Que tipo de dificuldades a sua situação de migrante traz para a sua vida religiosa?), conforme o roteiro de entrevista.

O caso 1 é de um haitiano de 28 anos de idade, casado, com graduação em informática, mas que trabalha como ajudante de pedreiro aqui no Brasil. Proveniente da região de *Gonaïves*, viajou para o Brasil para estudar e trabalhar. Embora tenha declarado não sofrer impacto sobre sua religiosidade, encontrou dificuldades com a cultura evangélica brasileira, cujos cultos terminam geralmente às 21 horas, diferentemente do Haiti. Nesse caso, um aspecto cultural-religiosa da diáspora resultou na diminuição do tempo de adoração diária em sua igreja. Para Philip isso não é bom.

Quadro 7: mobilidade como fator irrelevante ou neutro à religiosidade

Falas conforme entrevistas			
	Caso 1 (nº 02)	Caso 2 (nº 07)	Caso 3 (nº 22)
“Que tipo de dificuldades a sua situação de migrante traz para a sua vida religiosa?”	“o problema é a cultura – aqui tem que terminar culto 9h da noite.”	“tenho pouco tempo – trabalho muito, não tenho tempo”	“Haiti é melhor. Lá vou mais na igreja. Aqui vou só no domingo – trabalho todo dia – fica cansado”

Fonte: Elaboração própria

O caso 2 retrata a experiência de um haitiano, de 26 anos, também da região de *Gonaïves*, que viajou em busca de trabalho. Embora tenha declarado a princípio que não sofreu impacto da diáspora sobre sua religiosidade, posteriormente declarou que “ir na igreja aqui é mais difícil – no Haiti é mais fácil – no Haiti é melhor – eu tem mais tempo. Aqui é só trabalhar”. Outra dificuldade apontada por esse haitiano foi a falta de uma congregação própria, exclusiva de haitianos “aqui não tem localização para nossa igreja aqui – dificuldade para nós haitianos”. Esse é um caso de um membro da IJCU, como mencionado anteriormente, que reúne os seus fiéis em horários alternativos em uma comunidade religiosa brasileira.

O caso 3 representa um haitiano e 38 anos, proveniente de *Gonaïves*, que viajou para trabalhar e ajudar a família. Reside no Brasil. Embora tenha declarado não sofrer impacto da mobilidade sobre sua religiosidade, em outro momento declarou que “aqui no Brasil não tem montanha. No Haiti é melhor, lá vou mais na igreja”. A carga horária de trabalho é um dos fatores para tais dificuldades.

Percebemos que nesses três casos houve sim impacto desfavorável da diáspora sobre a religiosidade desses indivíduos quando cruzamos as informações das questões sobre vida religiosa e dificuldades de exercer a religiosidade em um país estrangeiro, comparando o país de origem e o país de destino. Em específico, nesses três casos foram mencionados o impacto do trabalho, da cultura, da falta de tempo etc.

Em outras palavras quando consideramos a religiosidade enquanto práticas religiosas na diáspora, os dados mostraram que há impacto favorável e desfavorável da ‘diáspora’ e do processo migratório como um todo sobre a religiosidade. Embora

os indivíduos não deixem de ser religiosos, seus comportamentos religiosos sofrem condicionamentos favorável ou desfavorável tendo em vista as dificuldades como trabalho, fator tempo e geografia.

3.3 *BELONGING*: RELIGIOSIDADE COMO PERTENCIMENTO

Nesse tópico analisamos o deslocamento do comportamento religioso para o campo de pertencer (*belonging*) a uma ou mais comunidades religiosas. Como demonstrado anteriormente (quadro 2, casos 2 e 4), parte dos entrevistados deslocaram-se dos níveis de religiosidade como crença e como comportamento religioso individual para o nível de pertencer a um grupo religioso (de nível 1 e 2 para nível 3). Os casos revelados pelos dados das entrevistas não se limitam apenas a deslocamentos no sentido do nível 1 para o nível 3 (do crer para o pertencer). Outros casos mostram um deslocamento no sentido oposto, ou seja, do nível três para o nível 1 e 2 (quadro 2, caso 3).

Em todos esses exemplos os indivíduos apontaram alguns fatores condicionantes da religiosidade, os quais na opinião dos entrevistados contribuíram, favorável ou desfavoravelmente, para tais deslocamentos. Esses fatores condicionantes atuam nas esferas individuais e coletivas da religiosidade, impulsionando o indivíduo, inserido em seu contexto de diáspora, a deslocar-se nos três níveis de religiosidade, em qualquer sentido, conforme já descrito anteriormente. O quadro 8 ilustra essa realidade.

O quadro 8 mostra a referência ao pertencimento a um espaço físico ou a uma comunidade religiosa como característica do comportamento religioso. Para um grupo dos entrevistados a religiosidade apenas como crenças ou práticas individuais, separado de um coletivo (comunidade religiosa) não é uma opção a considerar no contexto de diáspora. Para esse grupo a religiosidade se desloca para o nível do pertencimento (*belonging*), a terceira escala sugerida por Cesari (2013).

O caso 1 (quadro 8) retrata a experiência do mesmo haitiano (caso 1, quadro 6) que encontrou na cultura brasileira evangélica um impacto desfavorável à sua religiosidade. No entanto, declara que esse fator não interferiu diretamente na sua decisão de pertencer à Igreja Metodista Haitiana (IMH). Segundo ele, nessa comunidade ele encontra força para “manter a sua vida espiritual” ativa. Ali ele tem oportunidade de “compartilhar conhecimento e adorar a Deus”.

Quadro 8: religiosidade como pertencimento

Falas conforme entrevistas	
Caso 1 (nº 02)	Caso 3 (nº 11)
“só precisa um lugar para adorar, se tiver a preferência da igreja haitiana melhor”	“Gosto de pertencer a igreja Metodista porque gosto do tipo de adoração”

Fonte: Elaboração própria

O caso 3 (quadro 8) mostra a mesma necessidade de pertencer a uma comunidade religiosa (coletivo) como meio de manutenção da religiosidade. Para essa haitiana de 23 anos, residente a oito meses no Brasil, “a igreja é importante porque é um ponto de comunicação e adoração”.

Outra pergunta que revelou dados interessantes dentro dessa pesquisa foi “você mudaria de religião se estivesse em um país onde não tem a sua denominação religiosa”? As respostas mostraram que o senso de pertencimento é tão importante que a opção de mudar de denominação religiosa é menos relevante que “estar na presença do *Bondye*”, independentemente da denominação religiosa. Entre os evangélicos, a grande maioria não vê dificuldades em mudar de denominação, a menos que as únicas opções sejam igreja católica ou vodu. Grande parte dos evangélicos e protestantes mostrava certa repulsa com esses dois segmentos religiosos, ao serem questionados sobre a possibilidade de frequentar tais opções, em caso de não haver igrejas evangélicas, boa parte das respostas foi “não é de Deus [...], não prega a palavra [...] prefiro ficar em casa”.

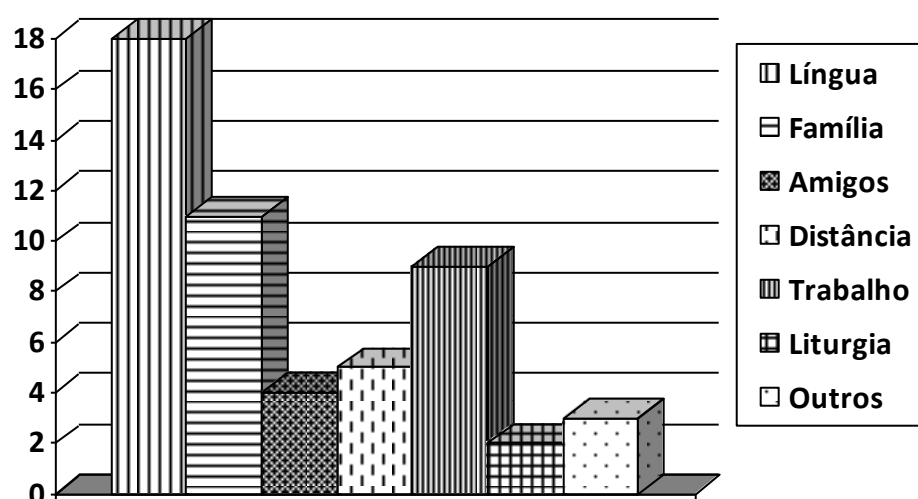
Quando questionado os católicos sobre a possibilidade de frequentar uma igreja evangélica “igreja de pastor” em caso de não houver opção católica no local, pudemos sentir a mesma repulsa expressada pelos evangélicos. A maioria dos católicos haitianos acham as igrejas evangélicas muito diferentes, e se vivessem em uma diáspora que não tivessem tal opção, prefeririam ficar em casa.

Algo importante a ser apontado aqui é que esse ideal religioso é seguido na prática. Em nossa amostra encontramos vários haitianos católicos que não frequentavam a ICAR brasileira porque não entendiam o português (não tem ICAR haitiana em PVH) que declaravam no momento ‘estar sem religião’ e não viam nas igrejas haitianas evangélicas uma possibilidade de pertencimento. Por outro lado,

encontramos haitianos evangélicos, que estavam afastados de suas comunidades religiosas, porém, não cogitavam possibilidades de pertencer uma comunidade evangélica.

Nesse cenário, alguns fatores foram apontados pelos entrevistados como motivo para determinado comportamento religioso relacionado à decisão de pertencer (*belonging*) a um 'coletivo religioso'. O gráfico 5 mostra os principais condicionadores desse comportamento religiosos enquanto pertencimento entre os haitianos entrevistados.

Gráfico 5: motivos para pertencer ou não a uma comunidade religiosa



Fonte: Elaboração própria

O gráfico 5 mostra as motivações ou fatores condicionantes desses comportamentos religiosos quando consideramos a religiosidade enquanto pertencimento a determinada comunidade religiosa. Percebemos que o fator língua (comunicação) está em primeiro lugar em seu papel condicionador de decisões em pertencer ou não pertencer a um grupo religioso. Em segundo lugar as relações de parentesco (família) e em terceiro lugar as relações de trabalho (carga horária, local de trabalho). As outras motivações também atuam como condicionadores de comportamento religioso, ainda que de modo menos incisivo.

Quando cruzamos as informações a respeito de motivações para pertencer ou não a determinado grupo religioso e o motivo da viagem para o Brasil, encontramos algumas semelhanças.

Gráfico 6: motivos para pertencer ou não

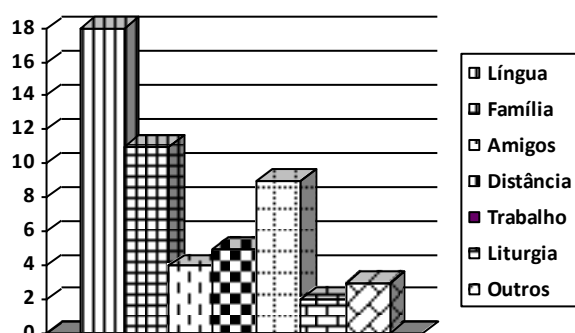
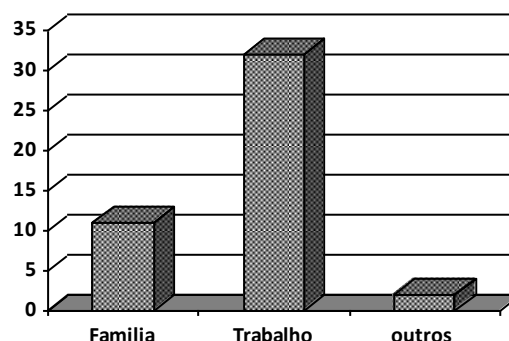


Gráfico 7: motivos da viagem para o Brasil



Fonte: Elaboração própria

A comparação mostra o trabalho como o fator mais condicionante da religiosidade enquanto pertencimento. Uma vez que a maioria dos entrevistados viajou para o Brasil motivado ou por uma expectativa de trabalho ou por um contato com familiares já residentes no Brasil, ao relacionar suas expectativas enquanto migrantes e sua religiosidade, observa-se que seus objetivos e ideais transnacionais interferem de diversas formas em sua religiosidade.

Embora o fator trabalho apareça em terceiro lugar no gráfico 1, devido ao fator língua que não se configura como motivo de viagem, cruzando as duas informações conforme os dois gráficos acima, nota-se que os três fatores mais condicionadores desse comportamento religioso são: 1) trabalho; 2) família e 3) a língua.

Passamos doravante a considerar cada um desses fatores condicionadores da religiosidade enquanto pertencimento (*belonging*) a determinada comunidade religiosa. Começaremos pelo fator língua, que foi apontado, conforme as falas dos entrevistados, como a principal motivação para a decisão de pertencer ou não a um grupo religioso denominacional (Quadro 9; Apêndice 3).

Quadro 9: língua como fator condicionante da religiosidade

Falas conforme entrevistas		
Ex. 1 (nº43)	Ex. 2(42)	Ex. 3(nº07)
“lá fala a minha língua, eu entende tudo. Lá ajuda a falar com Deus em minha língua”	“Se tem igreja catollic haitiano eu vou, mas na catolic brasileira eu não entende nada”	“Aqui é bom para entender – na igreja brasileira não entende nada”

Fonte: Elaboração própria

O exemplo 1 (quadro 9) é um caso já mencionado nesse trabalho (caso 1 quadro 4), e o retomamos aqui para completar a análise de sua fala. Embora esteja enquadrado entre os entrevistados que declararam que estar em mobilidade foi um fator favorável à sua religiosidade e tenha declarado não enfrentar nenhuma dificuldade para manter sua religiosidade, o fator língua aparece em sua fala como condicionador de comportamento religioso enquanto pertencimento. No Haiti ele não pertencia à igreja Metodista, mas à “*Casa de Crist*”, ao migrar para o Brasil e não encontrar a mesma opção, decide frequentar a IMH considerando o critério língua em primeiro lugar e família em segundo. Em suas palavras “é minha língua – eu entende tudo, o meu primo também é de lá”.

O exemplo 2 (quadro 9) mostra o caso de um haitiano de 28 anos, pedreiro de profissão, que imigrou para buscar trabalho. Proveniente da região de *Gonaïves*, reside a quatro anos no Brasil. No Haiti frequentava a ICAR, mas ao migrar para o Brasil não encontrou uma ICAR de fala haitiana, por isso, decidiu não pertencer a nenhum outro grupo religioso, considerando o fator língua como critério para tal decisão.

O exemplo 3 (quadro 9) também é um caso já explorado de um haitiano que está enquadrado entre aqueles que não declararam que estar em mobilidade era um fator irrelevante para sua religiosidade (caso 2, quadro 6). No Haiti frequentava a Igreja Assembleia de Deus, porém ao migrar para o Brasil não encontrou a mesma denominação de fala crioula. Optou então por frequentar a IMH. Ao ser questionado sobre porque mudou de religião a resposta foi: “eu não mudei não. Importante é estar junto no culto e entender a língua”.

Outros exemplos não citados no quadro 9 também transmitiram essa ideia de língua como fator preponderante para a decisão de pertencer ou não a determinado

grupo religioso. Podemos citar aqui o caso de um haitiano (nº 10) que, por opção linguística, decidiu frequentar uma igreja Batista de língua brasileira. Com objetivo de ganhar fluência no português optou por congregar com brasileiros e desenvolver habilidades de um novo idioma. Em suas palavras: “meu amigo é de igreja haitiana, mas eu vou na brasileira para conversar e aprender a língua português”.

Enquadrado no fator língua estão questões como 1) a compreensão do conteúdo da ministração ou adoração na igreja o que envolve pregação, leituras da bíblia, louvor, oração etc.; 2) a integração e inserção nessa comunidade diaspórica através do contato direto com outros migrantes que falam a mesma língua e 3) a possibilidade de rapidamente encontrar informações sobre documentos, ajudas e experiências diversas.

A língua apontada como fator preponderante é o crioulo haitiano, língua na qual, são ministrados os cultos nas igrejas haitianas em PVH. Boa parte dos haitianos não fala nem o português e nem o francês. Por esse motivo, a opção por uma comunidade religiosa de fala crioula haitiana acaba sendo uma tendência natural.

Para os haitianos recém-chegados à cidade de PVH, ter uma comunidade religiosa de fala crioula é muito importante, pois ali encontram informações e ajudas úteis que os ajudam a dar os primeiros passos na conquista dessa diáspora haitiana. Outrossim, podem facilmente expressar suas dificuldade e expor a condição socioeconômica em que chegaram ao país. Da mesma forma, podem se identificar e compartilhar suas experiência de viagem até chegar ao Brasil, fazer pedidos de oração, orar uns pelos outros e sentir-se inserido em um meio que conhece, compreende e é compreendido.³¹

Além da língua, o segundo fator (por ordem de importância) apontado como condicionador de comportamento religioso é o trabalho (Quadro 10; Apêndice 4), conforme o quadro 10.

O exemplo 1 (quadro 10) mostra o caso de uma haitiana de 35 anos, da região de *Gonaïves*, que trabalha como faxineira e viajou para o Brasil para encontrar o marido e trabalhar. No Haiti pertencia à ICAR, aqui no Brasil continua se

³¹ Anotações do caderno de campo (04/2016) em visita a um programa especial para jovens no domingo à tarde, na IMH entre as 16h e as 18:30h, no qual todos deveriam falar algo, (inclusive eu) em crioulo haitiano. Nessa fala deveriam se apresentar, dizer se era casado ou solteiro e fazer algum pedido de oração. Geralmente os pedidos geravam em torno da busca pelo trabalho e documentos para buscar permanência.

autodenominando católico, mas pouco praticante. O trabalho de diarista foi apontado por ela como fator desfavorável para a assistência à missa na Igreja Católica Brasileira, pois a deixa muito cansada – às vezes vai à missa, “não vai todo o domingo”?

Quadro 10: trabalho como fator condicionante da religiosidade

Falas conforme entrevistas		
Ex. 1(nº39)	Ex. 2(nº28)	Ex. 3(nº34)
“aqui eu não vou na igreja catolic brasileira, trabalha muito e fica cansado”	“trabalho muito e chega cansado – às vezes se dá eu vou. Muito trabalho e pouco tempo”	“Trabalho de noite, trabalho todo dia, depois vou dormir – não vou na igreja”

Fonte: Elaboração própria

O exemplo 2 (quadro 10) retrata o caso já mencionado anteriormente de um haitiano que declarou que a diáspora representou um fator desfavorável à sua religiosidade (caso 3, quadro 28), o motivo é o horário de trabalho. No Haiti faltava apenas um ano para terminar a sua graduação em informática, porém, no Brasil trabalha de serviços gerais. O ‘excesso de trabalho’ e falta de tempo foram apontados como maiores dificuldades enfrentados referentes à sua religiosidade.

O exemplo 3 (quadro 10) retoma o caso de uma haitiana que também mencionou o trabalho como fator desfavorável à sua religiosidade (caso 4, quadro 5). O trabalho como faxineira foi apontado como motivo para não pertencer a nenhuma comunidade religiosa, embora no Haiti, frequentara a Igreja Nazarena por muito tempo, aqui no Brasil não tem tempo para pertencer. O seu idealismo religioso é uma prática real. Ao ser questionada se mudaria de religião caso não tivesse a opção de sua denominação em algum país estrangeiro, a sua resposta foi “não, ficaria em casa.” E de fato, em PVH, não existe uma comunidade Nazarena haitiana, sendo assim ela prefere não frequentar a igreja Nazarena brasileira. Em suas palavras: “não falo português, se tem igreja haitiana entende melhor.” Talvez as motivações dessa migrante haitiana de não pertencer a nenhum grupo religioso denominacional não seja apenas trabalho, até porque, poucos trabalham nos

horários de culto, salvo o cansaço causado pelo trabalho braçal. Porém, atrelado à questão do trabalho pode estar a ausência da família e a questão linguística.

Associados ao termo ‘trabalho’ enquanto fator condicionador da religiosidade estão outras questões como: 1) a carga horária intensa de trabalho; 2) o local de trabalho e 3) dias e horários de trabalho; e 4) o desemprego. Os três exemplos contemplam casos em que o trabalho foi citado como motivo para não pertencer. Mas em outros casos o trabalho foi mencionado não como motivo para não pertencer, mas como fator que dificultava, de alguma forma, a plena dedicação às atividades religiosas. Entre as dificuldades mencionadas estão a dificuldade de frequentar a todos ou a maior parte dos cultos “aqui para mim só dá sábado”; dificuldades em ser sistemático na devolução de dízimos e ofertas, por causa do desemprego etc.

Todos os grupos religiosos estão representados nesse fator ‘trabalho’. Interessante é notar que o grupo classificado como “sem religião” é o que mais alega questões de trabalho como fator desfavorável, que resulta em motivação para não pertencer. Entre os evangélicos e protestantes, o trabalho continua sendo um fator desfavorável, contudo não afeta a religiosidade enquanto ‘pertencer’ embora dificulte de alguma forma a sua total dedicação.

Além da língua e trabalho, o terceiro fator mais citado como condicionador do comportamento religioso enquanto pertencimento é o fator família, conforme o quadro 11. (Apêndice 5).

Quadro 11: família como fator condicionante da religiosidade

Falas conforme entrevistas		
Ex. 1(nº05)	Ex. 2(nº06)	Ex. 3(nº19)
“Não vou na Metodista. Aqui (IJCU) está meus amigos e minha família”	“Sou daqui (IJCU) porque aqui tem família que vem depois de mim”	“Eu gosto da Metodista, o meu irmão veio aqui. O meu pai é pastor”

Fonte: Elaboração própria

O exemplo 1 (quadro 11) mostra o caso de uma jovem haitiana de 20 anos de idade, proveniente da região de Gonaïves, que viajou para o Brasil “para viver melhor”. No Haiti pertencia à *L'Église de Dieu*, e no Brasil se uniu à IJCU. Para essa

migrante, a família (laços familiares) é um fator importante a se considerar na decisão de pertencer. Tendo mais de uma opção de grupos religiosos haitianos na cidade (Metodista e IJCU), optou pela IJCU priorizando laços familiares.

Esses laços familiares são importantes não só no âmbito religioso, mas estão na base e atuam como estimuladores e mentores de grande parte dos casos de migração transnacional. No caso dessa haitiana, além de viajar para buscar vida melhor, também, decidiu imigrar para encontrar o pai que já residia aqui a mais de quatro anos. Apesar de o fator família ser um fator favorável à religiosidade, ainda assim, estar na diáspora dificulta a sua dedicação religiosa “no Haiti é melhor. Lá é mais fácil para nós (ir para a igreja) – lá nós conhecemos tudo desde criança – lá é melhor”. Muitos se sentem no dever de manter as suas famílias nessas duas esferas “lá e aqui”. (JACKSON, 2011, p. xxviii).

O exemplo 2 (quadro 11) retrata a experiência de um haitiano de 26 anos, que imigrou para trabalhar, e apontou o trabalho (construção civil) como um fator desfavorável à sua religiosidade, pois ocupa muito o seu tempo, chega cansado e não pode ir para o culto todos os dias – “aqui tem dificuldade, (só vai sábado), no Haiti adora a Deus todo dia”. Apesar disso, aqui no Brasil, ela mantém a sua decisão de pertencer ao grupo religioso IJCU. A família foi apontada como um fator favorável para essa decisão.

O exemplo 3 (quadro 11) mostra o caso de um haitiano de 40 anos que trabalha de diarista e imigrou com objetivo de trabalhar e sustentar as suas crianças – (“tenho muitas crianças aqui e no Haiti”). No Haiti pertencia à comunidade religiosa *L'Église de Dieu*, no Brasil frequenta a IMH. Da mesma forma, ela apontou o fator família como favorável à sua religiosidade.

Os três exemplos acima contemplam casos em que a família foi citada como fator favorável para a religiosidade, configurando-se como uma motivação forte para pertencer a determinado grupo religioso.

Embora a língua, o trabalho e laços familiares sejam apontados como principais fatores condicionantes da religiosidade entre esses migrantes haitianos em PVH, outros fatores, ainda que menos frequentes, foram apontados também como condicionantes do comportamento religioso no nível do pertencimento (*belonging*). Os exemplos que se seguem mostram esses outros fatores de forma mais específica. Associado à questão familiar, laços de amizade foram apontados

como condicionantes de comportamento religioso enquanto pertencimento. Um desses fatores é a amizade ou relacionamentos fraternais (quadro12).

Quadro 12: amizade (amigos) como fator condicionante da religiosidade

Falas conforme entrevistas		
Ex. 1(nº05)	Ex. 2(nº10)	Ex. 3(nº22)
“Aqui (IJCU) procura amigos e família”	“Meu amigo é de lá, eu vou lá para conversar com ele”	“Gosto mais daqui, tem família e amigos”

Fonte: Elaboração própria

Nos três exemplos (quadro 12), a amizade foi apontada como fator favorável à decisão de pertencer a determinada comunidade religiosa. Em nenhum dos casos a amizade é um fator isolado ou determinante nesse processo de decidir pertencer ou não. Pelo contrário, sempre aparece associado a algum outro fator de ‘maior peso’, nomeadamente, família, língua e liturgia.

Além da amizade, outro fator apontado como condicionante do comportamento religioso foi a liturgia (quadro 13.).

Quadro 13: liturgia denominacional como fator condicionante da religiosidade

Falas conforme entrevistas		
Ex. 1(nº38)	Ex. 2(nº37)	Ex. 3(nº11)
“Não vou na igreja haitiana, nunca vou. Porque haitiano demora muito no culto”	“Não vou lá na haitiana porque não gosta como funciona”	“Porque gosto do tipo de adoração... porque tudo é haitiana”

Fonte: Elaboração própria

Por liturgia³² compreendemos todo sistema de religiosidade ou culto, o que envolve rituais, cerimoniais, ministração da palavra, louvor, e todo o complexo característico de atividades de adoração desenvolvidas dentro de determinado segmento ou denominação religiosa. Em outras palavras, é o que é preparado (às,

³² No dicionário de termos musicais significa “cerimónias, ritos e música” (SHEPTAK, 2014, p.71).

vezes ensaiado) para que seja visível e apresentado ao público ou certa solenidades e celebrações compartilhadas e públicas (DONATO, 2016).

O exemplo 1 (quadro 13) mostra o caso de uma haitiana de 26 anos de idade, proveniente da região de Artibonite, que viajou para trabalhar e encontrar o marido. No Haiti vem de uma tradição católica desde criança e no Brasil permanece católica. Embora a sua família seja de tradições vodunistas, ela admite frequentar a missa todos os domingos na ICAR brasileira (de língua portuguesa). Questionada sobre o motivo que a levou a não optar por frequentar as comunidades religiosas haitianas em PVH (ainda que sejam evangélicas, por causa da língua), a sua resposta foi relacionada à duração dos cultos haitianos (que demoram geralmente de 3 a 4 horas), comparado à missa que tem a duração de uma hora em média. Para essa migrante esse fator inibe a sua participação entre os haitianos.

Na verdade, ela não optou por pertencer ou não pertencer tendo como critério os fatores língua e família não apenas por questões litúrgicas. Como mencionado anteriormente, percebe-se que entre os católicos e evangélicos não há possibilidade de mobilidade religiosa como opção idealística, e é reciprocamente. Como essa mesma haitiana mencionou, em circunstâncias em que não seja possível frequentar uma comunidade católica, ela “prefere ficar em casa – não vai em igreja de crente haitiano”. Essa decisão parece ser motivada por um princípio religioso individual, ou quem sabe coletivo, de não frequentar determinados tipos de comunidades devido a suas diferenças como crenças, rituais, tradições etc.

Por outro lado, ainda na questão na demora do culto evangélico dos haitianos, um dos entrevistados (nº 12) apontou a diáspora como um fator positivo dado que permitiu a redução da duração do culto na igreja evangélica haitiana “aqui (no Brasil) o culto (dos haitianos) é mais curto – isso é melhor”. É importante ressaltar que essa questão da duração do culto parece ser um fator exclusivo das comunidades evangélicas. Pelo menos em nosso *corpus* não encontramos referência a duração do culto entre Adventistas, T. Jeová e Católicos.

O exemplo 2 (quadro 13) mostra o caso de uma haitiana de 26 anos, cozinheira de profissão, que imigrou para trabalhar. No Haiti e no Brasil se considera católica praticante. Ao ser questionada sobre o motivo pelo qual não frequenta as comunidades evangélicas haitianas em PVH, onde é mais fácil entender a língua e estar perto de pessoas de mesma etnia, a sua resposta foi “não vou porque não

gosto como funciona”. Um fato curioso a se notar é que, embora essa migrante tenha apenas um ano de residência no Brasil, ou seja, ainda enfrenta muitas dificuldades com a língua portuguesa, ainda assim preferiu frequentar uma comunidade brasileira que uma haitiana. A sua dificuldade com a língua era uma realidade tal, que foi um dos poucos casos em que precisamos de intérpretes para a realização da entrevista. A liturgia foi apontada como algo que não satisfaz as expectativas de sua religiosidade, apesar da vantagem do fator língua, sem dar muitos detalhes dos reais motivos para isso.

O exemplo 3 (quadro 13) retoma o caso de uma haitiana (caso 3, quadro 8) que frequenta a IMH no Brasil, sendo que no Haiti frequentava a *Eglise de L'Église de Dieu* desde criança. Embora essa haitiana tenha mencionado a diáspora como desfavorável à sua religiosidade “aqui tem pouco tempo, aqui é mais difícil”, apontou o fator liturgia como favorável. Tendo mais de uma opção de comunidades religiosas haitianas em PVH, optou pela IMH pelo seu sistema de adoração e laços familiares. Questionada se mudaria de religião caso não houvesse opção evangélica haitiana, a sua resposta foi “sim, posso mudar, mas menos para a *catolic*”. Mais uma vez percebe-se a distância em termos de opção de mobilidade religiosa entre haitianos católicos e evangélicos e vice-versa.

Os dois primeiros exemplos contemplam casos em que a liturgia foi citada como motivo para não pertencer, como um fator desfavorável à religiosidade enquanto pertencimento. Porém, no último caso, o fator liturgia foi apontado como favorável ao pertencimento.

Um caso especial (nº 8) ainda dentro da questão da liturgia, ainda que mais associado a uma questão denominacional, foi apontado como um fator desfavorável, suficientemente forte para a decisão de não pertencer a determinado grupo religioso.

Proveniente da região de Gonaïves onde frequentava a *Eglise de L'Église de Dieu*, no Brasil frequenta a IMH onde ministra nas partes de louvor e se sente satisfeita com a ministração litúrgica. Em suas palavras, “lá fala bonito e entende tudo – sente a presença de Deus”. Questionada sobre sua decisão de pertencer à IMH e não a IJCU, a sua resposta foi “eu não vou para outra igreja haitiana (IJCU) porque lá não tem pastor”. Embora tenha declarado que se estivesse em uma situação em que não tivesse a opção de frequentar a sua denominação religiosa, poderia mudar de igreja, menos para a católica, percebe-se que o fato de uma igreja

não ter pastor (Ministro credenciado para o ofício pastoral), na visão dela, foi um fator inibidor, levando-a a optar por outra comunidade religiosa.

Quanto à questão de a IJCU ter ou não ter ‘pastor’ é algo que talvez precise ser averiguado com mais precisão. Nas visitas a essa comunidade, de fato, nunca pudemos ter um contato direto com o pastor. A liderança leiga dessa comunidade sempre admitiu ter um pastor, só que naqueles meses ele se encontrava no Haiti.

Além da liturgia, outro fator apontado como condicionante da religiosidade é a geografia. Segundo alguns entrevistados a geografia brasileira, ou pelo menos a de PVH, que é composta essencialmente por planícies sem montanhas é um fator desfavorável que dificulta, de alguma forma, a religiosidade (quadro 14).

Quadro 14: geografia como fator condicionante da religiosidade

Falas conforme entrevistas		
Ex. 1(nº19)	Ex. 2(nº23)	Ex. 3(nº25)
“No Haiti é mais fácil, porque no Haiti tem montanha para orar”	“Lá (Haiti) tem montanha é melhor”	“Haiti tem missão todo dia. Aqui não tem montanha (muito silêncio)”

Fonte: Elaboração própria

Nas visitas feitas a essas comunidades evangélicas, notamos que há bastante ênfase na oração. Geralmente há períodos de oração individual e coletiva em voz alta onde todos oram ao mesmo tempo. Nas comunidades Adventista e Testemunha de Jeová, as orações são feitas de forma mais ‘reverente’, de forma mais individual e em voz baixa.

A ausência de montanhas foi mencionada por alguns entrevistados como desfavorável, pois no Haiti geralmente tinham circunstâncias em que promoviam momentos de oração na montanha às vezes de madrugada, outras vezes durante o dia. Nessas ocasiões, alguns mencionaram sentir mais a vontade e mais livres para expressar-se na presença de Deus. O contato com a natureza, a ausência de movimentos de carros, pessoa, sons e luzes das cidades são alguns fatores mencionados como relevantes para essa atividade de adoração.

Essa questão da montanha é uma particularidade dos evangélicos. Entre os Adventistas, Católicos e Testemunhas de Jeová não encontramos a manifestação

de tal necessidade, embora mantenham e promovam da mesma forma atividades de oração.

Além da questão da geografia, outro fator foi mencionado como condicionante à religiosidade no contexto de migrantes haitianos em PVH. A distância entre o lugar de residência e o local de adoração foi apontada como fator condicionante da religiosidade.

Os exemplos 1 e 2 (quadro 15) mostram a distância como fator favorável à religiosidade enquanto pertencimento (*belonging*). Em ambos os casos os entrevistados moram praticamente ao lado da IMH, e para eles não fazia sentido deslocar-se para participar da outra comunidade IJCU. Boa parte dos que declararam a distância como fator favorável moram na rua Uruguai, compondo uma comunidade bastante considerável em torno dessa região da rodoviária de PVH, principalmente nos bairros Embratel, liberdade e Nova Porto Velho.

Quadro 15: distância como fator condicionante da religiosidade

Falas conforme entrevistas		
Ex. 1(nº 15)	Ex. 2(nº 14)	Ex. 3(nº 38)
“Metodist mais perto minha casa, não gosta caminhar muito”	“Vou na IMH porque é mais perto de minha casa”	“[a igreja] é longe... não tenho carro, não vou”

Fonte: Elaboração própria

Por outro lado, o exemplo 3 (quadro 15) mostra a distância como um fator desfavorável que resultou na decisão de não pertencer. Uma realidade que possa explicar essa relação entre a distância e a religiosidade é a disponibilidade para meios de transporte. Como comentou uma haitiana, “tudo aqui no Brasil é caro [...] nós anda só de bicicleta e tudo fica longe [...] não tem ônibus que passa na minha rua [...] no Haiti tem *bus* que deixa nós em todo lugar [...] tudo é mais fácil...”

SEÇÃO 4: IDENTIDADES (TRAS)NACIONAL E RELIGIOSA HAITIANAS EM PVH

“Eu desejo que as Nações Unidas coloquem maior ênfase em fazer com que os governos em todo o mundo respeitassem mais o estado de direito e exercessem uma governança honesta que garanta o bem-estar dos seus cidadãos. Nessa perspectiva, uma economia global saudável ajudaria a desenvolver uma cultura verdadeiramente transnacional que garantiria que nenhuma sociedade fosse mais desejável que outra e tornaria a todos desnecessitados, para que todos pudessem se sentir à vontade para ‘voltar novamente para casa’”. (OKPEWHO, 2009, p.26).

Nesse tópico tratamos do papel da religiosidade para a construção/reconstrução da identidade desses migrantes haitianos em um contexto diaspórico e transnacional. Uma vez observada a existência de impacto condicionador de comportamento religioso sobre a religiosidade desses migrantes em vários aspectos bem como seu papel no processo de manutenção ‘pontes’ transnacionais com o seu país de origem, torna-se importante analisar a relação dessa religiosidade com as identidades em (trans)formação desses migrantes nessa diáspora.

Tanto as entrevistas quanto as observações em campo apontaram para uma relação transnacional entre os termos religião, geografia, família, cultura, Língua, Haiti etc., e sua configuração como marcas de identidade individual e coletiva que identifica e caracteriza essa comunidade diaspórica-transnacional. Constata-se que a religiosidade está bem presente nessas características que formam a identidade haitiana tanto no Haiti quanto nas comunidades transnacionais, da mesma forma, a comunidade haitiana em PVH.

Algumas marcas de identidade foram notadas durante as análises realizadas nesse trabalho. Uma delas é a que os sociólogos e antropólogos denominam de identidade nacional. Alguns elementos mencionados pelos migrantes como parte de seu cotidiano re-significado em um contexto diaspórico figuram como característicos de uma nação-estado e como marcas inerentes de um determinado grupo de pessoas, independentemente do espaço geográfico que ocupa, ou o país de origem ou uma comunidade na diáspora. No caso da comunidade haitiana em PVH, referências transnacionais que (re)constroem (novas)identidades e ligam esses migrantes, de alguma forma, a suas referência em seu país de origem, o Haiti.

Alguns elementos foram citados pelos entrevistados que pareceram indicar marcas constitutivas de uma identidade nacional haitiana em sua comunidade diaspórica em PVH.

4.1 A LÍNGUA

O fator língua pareceu entre as falas dos entrevistados não apenas como o fator mais condicionador de comportamento religioso, mas, como o elemento de maior importância e prioridade entre os migrantes. O fator língua se sobrepôs a questões como geografia, filiação denominacional, crenças denominacionais, relações de parentesco e amizade etc. A preservação do contato entre migrantes do mesmo país na sua língua materna foi uma das oportunidades oferecidas a esses migrantes pelas instituições religiosas haitianas em PVH.

Em diversas falas o fator linguístico é associado ao elemento étnico e a uma identidade de nação, como por exemplo (nº 28): “Adorar junto no mesmo idioma é mais fácil para mim [...] lá está o **meu povo** [...] sente bem com minha **língua, meus irmãos e meu povo**”; outro exemplo (nº 10): “A igreja haitiana é importante para mim porque não sei falar nada aqui. Fica mais perto de haitianos [...] saudade do Haiti”; outro exemplo (nº 13): “no Haiti igreja é mais fácil [...] lá é nosso **país** e nosso **idioma**”; outro exemplo (nº 29): “porque é minha língua [...] ficar junto [...] no Haiti é mais fácil porque é minha terra e minha língua”; outro exemplo (nº 36): “lá (igreja) é lugar que eu recebe informação em minha língua sobre o que acontece”. (grifo acrescentado).

Poucos haitianos, a não ser os que trabalham diretamente com brasileiros, têm optado pelo convívio direto com brasileiros. Isso acontece de um modo geral em comunidades de migrantes na diáspora dadas suas condições socioeconômicas e preferências identitárias característicos de quem vive em um país estrangeiro. Talvez esse seja um dos motivos, além da própria complexidade da língua portuguesa, da demora da assimilação da língua portuguesa por parte dos haitianos em PVH. Nota-se clara diferença na fluência linguística do português entre haitianos que são casados com brasileiras, ou que não moram em repúblicas com haitianos ou que não moram em bairros habitados por uma quantidade significativa de haitianos.

Se de um modo geral, no dia a dia, as suas condições financeiras e de moradia, tais como compartilhamento de repúblicas, quitinetes etc., possibilitam, além da redução de despesas de estadia, cercar-se de vizinhos que falam a mesma língua e tem costumes e ideais em comum, no âmbito religioso, da mesma forma se mantém esse ideal de se sentir “no Haiti” mesmo estando longe dele. A preservação do contato através dessa língua materna (crioulo haitiano) é uma das marcas características da identidade coletiva e individual desses haitianos e um dos fortes elos transnacionais que ainda conectam-nos ao ideal de regresso e de contato com o país de origem e com aqueles (familiares) que foram deixados sob a promessa de melhoria de suas condições de vida.

Nesse processo a religiosidade, ligado ao nível do pertencer (*belonging*) a determinada comunidade religiosa, tendo como prioridade o critério linguístico, é uma dos importantes meios de preservação, ressignificação e (trans)formação de sua identidade de nacional.

4.2 A GASTRONOMIA

Outro fator que evoca uma noção de identidade cultural e nacional haitiano é a gastronomia. Na observação deparamos com várias ocasiões em que o elemento gastronómico (comida) é um forte elo de identidade que mantém viva a memória transnacional de alguma tipicidade gastronômica e familiar haitiana ainda que em uma comunidade de haitianos na diáspora.

Em diversos momentos de contato com essa comunidade pudemos vivenciar juntos, o momento sagrado de refeições. Educadamente sempre era estendida a mim a oportunidade de participar junto com a família. Em algumas ocasiões participamos, e em outras não, principalmente quando os horários das refeições eram diferentes das nossas, geralmente bebia água ou suco e isso os deixava bastante contentes e abertos a novos diálogos. Se existe algo que um estrangeiro não gosta é sentir discriminação com relação a seus costumes, principalmente, no que tange a ‘comida’.

Em um dos dias de atividade etnográfica em campo, percebi que grande parte das famílias que tivera contato, os responsáveis estavam desempregados. Após preparar uma refeição em casa, levamos uma panela com arroz até uma família haitiana, pensando poder ajudar naquele dia em alguma coisa. O haitiano que nos

recebeu agradeceu imensamente o carinho, mas, educadamente não aceitou. Quando questionei o porquê, ele respondeu: “comida de haitiano não é assim [...] nós não gosta de arroz assim”. Perguntei: “você não come comida brasileira?” – “não, haitiano eu come comida de Haiti [...] é acostumado assim [...] você não fica chateado não...”

A princípio quem se coloca na posição de ajudar demora a entender o significado de uma simples refeição para esse indivíduo, mas pude perceber a sinceridade e ausência de preconceito nesse amigo tanto pela expressão do momento quanto pela relação que se estabeleceu posteriormente. Em outras palavras, a comida do haitiano, de preferência, deve ser feita à moda haitiana, por um(a) cozinheiro(a) haitiano(a), com tempero do jeito haitiano etc. O elemento gastronômico é um dos poucos itens que ainda pode proporcionar um contato concreto com algo de sua terra natal, apesar de não estar fisicamente presente ali.

4.3 A GEOGRAFIA

Outro fator que aparece nos dados das entrevistas é uma forte ligação entre a geografia do Haiti e a religiosidade. Como mencionado anteriormente alguns entrevistados conectaram a ausência de características geográficas do Haiti como fator desfavorável à religiosidade. Por outro lado, outros apontaram o próprio Haiti como o local ideal para a sua prática religiosa. Nesse último caso, um haitiano, praticante do vodu, não vê possibilidade de manter essa prática fora do “território sagrado” do Haiti – “vodu só em Haiti”. Especificamente enquadrado na religiosidade voduísta pode-se encontrar aqui uma leve referência aos *lakous*.

Para Max Beauvoir, chefe supremo do vodu no Haiti, os *lakou* “é um lugar de encontro, de proximidade de membros de uma mesma família para oferecer cultos religiosos aos *lwas*. É também um lugar fraternal”. Está também ligado a uma identidade geográfica, “toda a geografia haitiana é fundada sobre os *lakous*. As cidades se constituem em uma soma de comunidades, e as comunidades uma soma de *lakous* – o *lakou* é a alma do país”. (SANTIAGO, 2013, p. 139). É certo que o vodu é praticado por haitianos em outras partes do mundo, mas o Haiti continua sendo o local ideal, onde suas práticas teriam mais sentido e significado.

Entre os evangélicos a dificuldade no território brasileiro é a falta das montanhas características do Haiti como sendo propícias para atividades de oração ao ar livre – “Aqui não tem montanha”.

Esses elementos geográficos constituem marcas de identidades individuais e coletivos ligados à religiosidade e à uma noção de identificação e pertencimento a um estado-nação ou território nacional. Em outras palavras, se por um lado, Deus é o mesmo e está em todos os lugares, existe um lugar que nos ajuda a aproximarmos de Deus e que dá uma identidade e um significado especial à nossa religiosidade, esse lugar é o território nacional Haitiano.

4.4 A COMUNHÃO

Nesse tópico deparamos com um dos aspectos que mais associa a religiosidade a uma noção de identidade nacional haitiana enquanto etnia e povo. O “estar juntos” para adorar, cantar, participar de refeições, fazer campanhas de oração, congregar etc. são de extrema importância para a aproximação dos haitianos, uma vez que esses momentos, proporcionados pelas diversas comunidade religiosas em seus momentos de reunião, mantêm vivo um forte elo de preservação de identidades transnacionais haitianos nessa diáspora. Por outro lado, como mencionado anteriormente, entre os haitianos que pertencem e estão mais em contato com a própria comunidade haitiana está a maioria que tem dificuldade para aprender o português. Da mesma forma, esse mesmo grupo é composto por aqueles que mais podem ser identificados como haitianos tanto por sua língua quanto por seus costumes.

Como mencionou um dos entrevistados, eu vou nessa igreja haitiana porque “lá está o meu povo. Adoramos junto, no mesmo idioma – é mais fácil para mim”. A intenção de continuar pertencendo ao “meu povo”, “minha língua”, “minhas tradições” e estar junto com os “meus irmãos” para manter vivo tudo o que liga esse indivíduo a sua terra natal – o Haiti, encontra força e alento nessas oportunidades de comunhão e congregação proporcionado pelas comunidades religiosas haitianas em PVH, independentemente de especificidades e diversidades entre as denominações religiosas.

4.5 O VODU

Nesse tópico deparamos com um dos aspectos talvez mais pertinentes e mais delicados de se analisar dentro dessa pesquisa. O vodu é um dos elementos mais importantes da identidade do povo haitiano. Suas expressividades religiosas são importantes para esse povo e, de certa forma, ainda que não de modo absolutista, é constituinte da identidade desse povo caribenho, ou senão, de boa parte dele. Juntamente com a língua, o vodu é uma marca da identidade haitiana tanto no Haiti quanto na diáspora. Ao que se pode chamar de sua notável “resiliência e sua mobilidade ao longo do tempo e do espaço” permanecendo em diversas regiões do mundo. (DROTBOHM, *in* HÜWELMEIER; KRAUSE, 2009, p.36).

Entre os participantes alguns declararam ter o vodu como cosmovisão religiosa. Outros, por outro lado afirmam não ter a cosmovisão voduísta, no entanto ascendem de famílias tradicionalmente do vodu ou já tiveram algum contato ou interesse por essa religiosidade. Essa representação corresponde a 34,8% dos entrevistados. Desses 34,8% (15 entrevistados), 9.3% declararam ser fieis no vodu ainda hoje, embora não expressem suas crenças publicamente; 25% declararam que já tiveram algum contato com o vodu ou já pertenceram, mas atualmente mudaram para outro segmento religioso.

Alguns exemplos de falas podem ilustrar essas realidades de forma mais específica. O quadro 16 mostra alguns haitianos que ascendem de famílias com tradições do vodu, ou que em algum momento tiveram um contato com seus rituais e práticas, ou que se simpatizam com as suas festividades.

O exemplo 1 (quadro 16) retoma o caso de um haitiano (quadro 14, exemplo 2) que citou o fator geográfico como desfavorável à religiosidade “aqui não tem montanha”. A sua mudança de opção religiosa aconteceu ainda no Haiti, quando tinha 15 anos de idade, na *L'Église de Dieu*. Embora tenha declarado que no Haiti pertencia à *L'Église de Dieu*, no Brasil pertence a IJCU, sendo de família e tradição vodu até os 15 anos de idade “eu cresci no vodu”, ao ser questionada se pratica ainda o vodu de alguma forma, ela respondeu “não, graças a Deus [...] vodu é de satanás”.

Quadro 16: o vodou como *background* ou cosmovisão religiosa

Falas conforme entrevistas		
Ex. 1(nº 23)	Ex. 2(nº 36)	Ex. 3(nº 17)
“Minha família todo é vodou – eu cresci no vodou desde criança”	“Meus pais eram <i>ougã</i> , mas já morreram [...] meu tio é <i>ougã</i> [...] eu não gosta – só de ver dançar”	“Eu gosto de ver a festa [...] quando as pessoas dança”

Fonte: Elaboração própria

Outros dois fatores impressionam no caso dessa haitiana. 1) se um dia ela mudasse de igreja poderia frequentar qualquer um, menos *catolic*, porque “*catolic* não é de Deus”. 2) a diáspora é um fator desfavorável à sua religiosidade porque “aqui não tem montanha” (quadro 14, exemplo 2). Em ambos os casos parece haver uma ligação entre a sua cosmovisão religiosa e o país de origem, o Haiti. Algumas coisas só fazem sentido quando estão inseridos em um contexto e geografia específica. Percebe-se uma identidade nacional haitiana que permeia todo esse complexo de religiosidade e dá sentido e significado a seus rituais, crenças e costumes religiosos mesmo na diáspora.

O exemplo 2 (quadro 16) mostra o caso de um haitiano de 40 anos, que imigrou para o Brasil por causa do “terremoto [...] fiquei sem nada [...] morreu família, não sobrou nada”. No Haiti não era religioso, não pertencia nenhuma religião. Embora de família voduísta, pai, mãe e tio, no Brasil também não se considera religioso – “apenas visita a Igreja Testemunha de Jeová [de vez em quando] com um amigo”. Questionado sobre o lugar do vodou na sua religiosidade atual, a resposta foi “não gosta vodou” – mas “gosto de ver a sua dança em Haiti”. Nesse caso, da mesma forma, percebe-se uma conexão entre a religiosidade e o país de origem, ligado a um elemento religioso que evoca uma festividade de cunho religioso e cultural comemorado no Haiti.

O exemplo 3 (quadro 16) retoma também o caso de um haitiano (quadro 3, caso 1). Embora tenha declarado pertencer a Igreja Nazarena no Haiti, no Brasil está classificado entre os ‘sem religião’. Quando questionado sobre o motivo para não frequentar nenhuma religião aqui, a resposta foi: “aqui não vou a igreja não, quando voltar a Haiti eu vou”. A sua religiosidade permanece viva pois “faz oração

todos os dias na usina”. A questão é saber se suas orações tem como o elemento sobrenatural o Deus (dos evangélicos) ou os *lwas* do vodu. Não foi possível ter acesso a tal informação, no entanto, as duas opções permanecem como possibilidades. Mais uma vez, nota-se a religiosidade ligada a uma identidade nacional. Em todos os sentidos, frequentar e se identificar com um coletivo religioso só no Haiti.

Destaco aqui um exemplo (nº 3), de um haitiano de 55 anos de idade, proveniente da região de *Gonaïves*, que viajou por causa de “uma enchente que destruiu sua casa” e trabalha atualmente na construção civil. Embora tenha declarado não pertencer a nenhuma religião, nas conversas sobre o vodu, deixou transparecer que ainda tem essa religião como cosmovisão - “o vodu (todo haitiano) tem que saber [...] vodu só em Haiti”. Uma religiosidade ligada ao vodu ainda permanece como ideal para ele, ainda que na esfera unicamente individual. A sua expressividade ligada a algum espaço geográfico, sacerdote ou rituais religiosos de caráter público, porém, não se enquadra nesses espaços proporcionados pela diáspora. Essa não identificação com o espaço social, cultural, geográfico e religiosos remete à manutenção de um ideal de voltar algum dia para participar de alguma forma de suas festividades e rituais espirituais.

Outro exemplo (nº 30) que merece destaque e mostra essa relação de identidade entre sua religiosidade e um transnacionalismo individual e coletivo com o país Haiti é o caso de um haitiano de 45 anos de idade, da região de *Dessalines*, que viajou para “trabalhar e ajudar a família”. Esse talvez seja o caso mais contundente entre os entrevistados que têm alguma relação com o vodu. Esse haitiano parece uns dos poucos casos em que não sentiu inibição nenhuma de assumir sua religiosidade. A sua religião no Haiti é o vodu. Em suas palavras, “gosto muito do vodu desde criança [...] mas aqui não tem nada disso [...] cresci e vi minha mãe e meu pai no vodu, então eu sou também”.

Ao conversar sobre sua prática do vodu aqui no Brasil as repostas pareceram indicar certo receio de assumir a possibilidade de qualquer manifestação pública dessa forma de religiosidade “aqui não tenho família, se fizer vodu o pessoal olha [...] não pode fazer aqui”. Se não pode fazer vodu aqui, onde pode fazer? “Eu faz minha oração todo o dia de dia e de noite [...] quando voltar em Haiti eu vou”.

Questionado porque não frequenta as comunidades religiosas haitianas para estar junto com os amigos e falar a mesma língua, as repostas pareceram revelar

um ideal de voltar para o Haiti, e não só, um desejo de futuramente “deixar essas coisas” e “voltar para Deus”, da mesma forma, pareceu indicar certa distância entre as duas formas de religiosidade, uma não pode estar associada com a outra – um segue a Deus e outro aos *lwas*. Em suas palavras, “hoje como estou no vodu é melhor eu não ir, não vou mexer com Deus agora [...] eu sei que Deus é maior que tudo coisas [...] eu depois de 50 anos vou voltar com a minha família para a igreja [...] quero uma decisão séria, tem muita gente na igreja e pastor que fala mentira”.

Outro fato curioso, ainda dentro desse caso, é a retomada da polêmica relação entre a sua religiosidade (vodu) e o catolicismo. Se para os evangélicos entrevistados o catolicismo é parecido com o vodu (quadro...), para os praticantes do vodu essa realidade não é diferente. Para esse haitiano, na possibilidade de frequentar alguma religião além do vodu, a única possibilidade real é ir à Igreja católica, o motivo é porque “*catolic* para mim é mesma coisa que vodu [...] em Haiti os *catolics* vai em julho e setembro dançar vodu”. Embora essa conclusão parta de uma realidade haitiana, ela afeta as relações e as mobilidades entre esses dois segmentos religiosos ate mesmo em suas comunidades diaspóricas.

Se o vodu, como observado acima é parte constitutivo de boa parte da identidade haitiana, como afirma Kawas François, sociólogo haitiano estudioso do vodu “o vodu faz parte do imaginário haitiano, é elemento fundamental da cultura de seu povo [...] e é difícil entender o haitiano sem conhecer o vodu” (TEIXEIRA, *in* SANTIAGO, 2013, p.140), questiona-se: De que forma essa religiosidade tem contribuído para o estabelecimento de conexões transnacionais entre o Haiti e essa comunidade haitiana em PVH? Se o vodu e algumas práticas religiosas cristãs têm mais sentido no território nacional haitiano, inseridos em um contexto sociocultural tipicamente haitiano, realidade tal que uma comunidade, ainda que haitiana na diáspora, não pode proporcionar, as identidades ligadas a essas expressões de religiosidade tendem a deslocar-se e a transformar-se conforme experiência individual.

O que se observa é que essa identidade ligada ao vodu se transforma, se adapta, se encuba atrás das exigências e tradições de um país estrangeiro pelo receio de que possa haver rejeição ou perseguição ou intolerância religiosa. Ou simplesmente por não haver identificação com o espaço sociocultural em que se está inserido. Daí pode-se questionar: qual o motivo para que uma marca tão forte

da identidade haitiana possa estar de modo aparentemente obsoleto em sua diáspora? Ou - Por que razão?

Um dos motivos talvez seja o medo de assumir o vodu como opção religiosa embora o seja. Como diz Kawas François “o vodu é praticado por todas as classes sociais do Haiti, mas como foi marginalizado e identificado como coisa de gente não civilizada, os ‘ocidentalizados’ têm medo de expressá-lo publicamente” (idem).

Hurbon (1998) mostra que o vodu sofre de uma espécie de complexo de inferioridade, em suas palavras “um pessimismo haitiano” com relação ao vodu. Isso de certo modo é uma consequência de toda investida da ICAR através da chamada “campanha anti-supersticiosa” que visava destruir as marcas identitárias do vodu entre o povo haitiano bem como de colonizadores e elites políticas haitianas que reproduziram mesmos discursos. Em suas palavras “a igreja cometeu violência inominável contra o povo haitiano ao tentar extirpar as suas crenças e impor aos dominados a religião dos dominantes” (HURBON, 1998, p.8). Essa violência causou não só o medo, mas tirou do povo “a sua coesão, destruiu seus valores, desprezou sua cultura a tal ponto que, num determinado momento da história, os negros não eram mais negros, mas também não eram brancos”. (idem).

Na prática essa realidade foi percebida em diversas falas nas quais o vodu era substituído por alguns atributos “sem nome”. Por exemplo, como disse uma haitiana: “**essas coisas** não fazem mais” e outro haitiano “aqui nós não mexemos com **essas coisas**”; ou ainda “**isso** é coisa de satanás” etc. Percebe-se que essa inibição permanece no inconsciente do povo. Se por um lado o vodu é constitutivo desse imaginário, o medo de assumi-lo e expressá-lo, principalmente fora do Haiti, é uma marca constante no coletivo desse grupo. Como declarou uma das entrevistadas “eu tenho *lwa* meu pai é *ougã*, mas vodu não me dá nada – vou morrer e ficar sem Deus – quero ficar sem **essas coisas**”.

Entre os cristãos, porém, o vodu não é uma marca de identidade, ao menos conscientemente. Algumas falas revelaram essa realidade. Por exemplo: “hoje não faço mais vodu, eu não sabia – vou é coisa satânica – minha mãe também deixou”; ou “eu cresci no vodu, mas, graças a Deus não pratica mais – vodu é de satanás”; ou ainda “no Haiti já dancei vodu, agora não dança mais – agora já conheço Jesus”.

Se essa comunidade em PVH se configura como uma comunidade transnacional, tendo casos de haitianos que, caso tivessem oportunidade e condições financeiras, até viajariam para o Haiti por ocasião das festividades do

vodu ou por qualquer outra ocasião ligada à cultura ou ao folclore do país que tenha conexão com o vodu.

Isso talvez seja uma referência ao que Handerson (2011) chama de relação metonímia e metafórica entre a religiosidade voduísta e o Haiti. Essa associação feita até por grandes intelectuais haitianos que estudam a temática da identidade nacional. De certo modo, “o vodu é uma peça chave para compreender o mundo simbólico haitiano no tangente à política, história, economia, cultura popular, ecologia, religião etc.” (HANDERSON, 2011, p. 244).

Recentemente uma reportagem foi veiculada pelo portal BBC Brasil e reproduzido por vários portais de notícias e blogs sob o título “Haitianos adeptos do vodu buscam no candomblé alternativa a igrejas”³³ no qual três haitianos foram apontados como adeptos do vodu que procuravam uma alternativa ao vodu em centros de candomblé. A experiência é relatada como “primeira visita”, “organizado a pedido deles por uma estudante de história da Universidade Federal de Rondônia”. Esses haitianos declararam “sentir falta dos rituais do país natal e se surpreenderam ao saber que em PVH também existiam cultos de matriz africana”. Tendo se identificado com os rituais praticados pelo sacerdote durante três horas, porém, “sentiram falta de animais e sacrifícios no terreiro”. O ápice da reportagem é marcado por uma declaração, em epígrafe no referido texto, absoluta de um dos três haitianos “vou falar com os outros haitianos para que também venham – porque sem vodu não existe vida para nós”. (idem)

Não é nossa intenção ‘colocar em cheque’ a veracidade dos fatos reportados nessa notícia, no entanto, percebemos certa discrepância com os dados obtidos neste trabalho. Daí, alguns questionamentos se levantam: 1) se haitianos, praticantes do vodu, residentes a mais de quatro anos em PVH declararam não ter conhecimento de nenhum terreiro de vodu e de candomblé e que mesmo que tivesse não seria uma opção ao vodu, como que a notícia veicula uma sensação de plena satisfação de praticantes do vodu em rituais do candomblé? E 2)

Em nossa amostra não encontramos nenhum haitiano, praticante do vodu, que admitiu algum tipo de contato com terreiros ou rituais do candomblé. Pelo contrário, as suas declarações pareciam mostrar certa singularidade do vodu e um

³³ Notícia veiculada pela BBC Brasil no dia 03 de julho de 2013, produzido pelo correspondente especial da BBC Brasil a Porto Velho João Fellet. Fonte: www.bbc.com. Acessado em 02.08.2016, às 22.41.

local propício para sua prática – o Haiti. Em algumas falas “eu gosto do vodu desde criança, mas aqui (Brasil) não tem nada disso”; “aqui não têm, se tiver *ougã* aqui pode lá ver também, mas não tem”. Quando questionávamos sobre a existência de algum terreiro ou *ougã* em PVH para que pudéssemos entrevistar, ninguém sabia informar. Segundo alguns haitianos, já houve um tempo atrás um *ougã* haitiano em PVH, mas ‘não deu certo’ e ele foi embora.

Não se sabe quais os discursos ou intenções por detrás da reportagem mencionada acima, e qual o teor de veracidade enquanto descrição de comportamento religioso ou de intencionalidade dos sujeitos envolvidos, no entanto, o que se pode afirmar é que, pelo menos em nossa realidade e *locus* de pesquisa, os dados mostraram que as afirmações da reportagem não se confirmam nem na prática e nem na intencionalidade de nossos entrevistados.

Para essa realidade se tornou inviável explorar os detalhes a respeito da rotina individual de orações e oferendas, até porque, neste contexto o vodu não é assumido como religiosidade, deixando no anonimato as informações sobre os *lwas* e outros detalhes específicos de seus rituais. Era notável o receio de alguns entrevistados quando eram questionados se tinham um *lwa pessoal* e qual era o nome dele. Entre todos os entrevistados, apenas um admitiu que ‘possuía’ um *lwa* e que seu nome era *Bosu*.³⁴ Uma haitiana admitiu que possui um *lwa* ao qual foi oferecida desde criança, mas não quis mencionar o seu nome.

Essa realidade é o que alguns estudiosos que compartilham da ideia de que em um contexto pós-moderno marcado pelo fenômeno da globalização que tem como uma das consequências os movimentos migratórios, as identidades tendem-se a mudar, a perder suas referências e a deslocar-se no espaço e no tempo conforme os aspectos culturais, sociais, individuais e significados que cada indivíduo atribui particularmente. Nesse caso específico, de deslocamentos no sentido das identidades relacionadas a questões de religiosidade, o vodu é marcado por certa flexibilidade, pois “no curso de sua massiva migração intercontinental os espíritos do vodu são incorporados em novos sistemas políticos e ideológicos e suas características e capacidades são modificados de acordo com as necessidades desses novos ambientes em mudança”. (DROTBOHM, *in* HÜWELMEIER, 2009, P.36).

³⁴ *Lwa* haitiano do vodu que habita as montanhas e os cemitérios. Sua cor sagrada é o preto.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os impactos da mobilidade sobre a religiosidade é uma realidade. Os movimentos atuais, enquadrados num mundo globalizado, provocam deslocamentos de populações nos sentidos linear (partir) e circular (regresso/transnacionalismo), bem como a formação de comunidades diaspóricas. Nesses deslocamentos as identidades são descentradas, deslocadas, modificadas e ou (trans)formadas.

Nesse processo que desencadeia uma (re)composição dessas identidades, pelo viés da religião, estão vários fatores como língua, cultura, tradições, família, trabalho etc.

A migração haitiana para o Brasil tornou-se um fluxo importante no cenário migratório brasileiro nos últimos oito anos. A partir do ano 2010 começaram a chegar os primeiros fluxos migratórios de haitianos no território brasileiro. Não obstante, esse fluxo ainda é de caráter contínuo tendo frequentemente novos migrantes haitianos que chegam regularmente à cidade de Porto Velho.

Os dados da pesquisa mostraram que o perfil dos entrevistados é bem eclético, conforme as informações já mencionadas anteriormente, a saber: a faixa etária está compreendida entre 20 e 55 anos, com uma média aritmética de 31,5 anos, sendo 56% entre 20 a 30 anos de idade; 58% são homens e 41.1% mulheres; 58.1% casados e 41,8% solteiros. Quanto à escolaridade, a grande maioria não tem ensino médio completo, e os que têm não seguiram carreira acadêmica no Brasil – estão nas empresas em busca de trabalho ou trabalhando.

Os três lugares de maior procedência desses haitianos é *Gonaïves* (55,8%), *Dessalines* (20,9%), e Porto Príncipe (6,9%).

O tempo de estadia desses migrantes é de no máximo seis anos, tendo casos de novos migrantes que chegam em PVH regularmente.

As ocupações mais frequentes são 1) trabalho na usina, 2) pedreiro e 3) ajudante de pedreiro entre os homens e serviços gerais e faxineira entre as mulheres.

O motivo de viagem contorna principalmente em torno dos fatores trabalho e de família. A grande maioria viajou ou para encontrar trabalho e melhor condições de vida ou para encontrar algum familiar que já tinham viajado antes.

As denominações religiosas representadas pelas falas foram Igreja Católica, Adventista do Sétimo Dia, Metodista Haitiana, Igreja de Deus no Universo e

Testemunhas de Jeová. Esses foram as denominações desses migrantes considerando sua religiosidade no Brasil. No Haiti, as principais denominações de onde procederam esses migrantes foram: *L'Église de Dieu*, Igreja Batista, Assembleia de Deus, Adventista e Igreja Católica. Esses e os demais grupos religiosos foram divididos em quatro categorias de análise: 1) Protestantes, 2) Católicos, 3) Evangélicos e 4) os Sem Religião.

O nosso contato etnográfico com essa comunidade se deu por um período, não contínuo, de três anos e meio, sendo mais intensamente nos últimos cinco meses de 2016, onde estivemos em campo não somente para a observação etnográfica, como também, para a realização das entrevistas semiestruturadas.

As entrevistas mostraram que a mobilidade religiosa entre os grupos representados é bem variada, tendo em todos os grupos religiosos denominacionais indivíduos que declararam que estar em mobilidade e que as condições da diáspora foram fatores favoráveis e desfavoráveis à sua religiosidade, variando conforme a experiência individual (Quadro 1).

Por favorável e desfavorável entendemos fatores que condicionaram a decisão de pertencer ou não a determinada comunidade religiosa. Outrossim, também como fatores que desencadearam algum tipo de mobilidade (trânsito) entre os níveis de religiosidade crer, comportar e pertencer.

A diáspora é descrita como o “aqui”, significando um espaço em contraste ou oposição com o “lá”. Enquanto o “aqui” é diferente, “lá tudo é conhecido”; enquanto “aqui” tudo é difícil, “lá tudo é mais fácil”; enquanto que “aqui” não se entende a língua, “lá se entende tudo, porque é a nossa língua”; enquanto o “aqui” é terra dos outros, “lá é a nossa terra”; “aqui” é o Brasil, “lá” é o Haiti. Esse espaço sociocultural e geográfico impõe condições que condicionam a religiosidade provocando mobilidade tanto entre denominações religiosas quanto entre níveis de religiosidade.

Essas mobilidades entre níveis de religiosidade foram analisadas considerando três aspectos, os quais têm sido percebidos em diversos observatórios da religiosidade entre migrantes nacionais e transnacionais. Esses níveis se dividem entre as esferas individual (religiosidade pessoal-subjetiva) como crer (*believing*) e comportar (*behaving*); da mesma forma na esfera coletiva, que envolve uma comunidade ou grupo religioso, como pertencer (*belonging*).

Os dados mostraram que não há muita oscilação no nível de religiosidade enquanto crença (*believing*) individual (subjetiva) com o impacto da mobilidade e

com as condições e imposições da diáspora. A mobilidade tem pouca influência sobre a religiosidade no sentido de continuar a crer ou a manter contato mental com o sobrenatural no dia a dia. Em alguns casos a fé, ou a consciência da proteção do elemento sobrenatural aumentou à medida que enfrentam situações de dificuldades ou perigo. (Gráfico 2, Quadro 3).

No nível da religiosidade como comportamento (*behaving*) os dados revelaram que o impacto é um pouco maior que no nível de crença individual sem qualquer tipo de manifestação visível ou exterior. Se a maioria mantém uma crença individual, imperceptível pelo outro, nem todos se sentem à vontade para manifestar essas crenças de modo público ou visível. Embora esse aspecto seja mais significativamente percebido entre religiões orientais, principalmente o islamismo, que envolve orações públicas diárias em um tapete virado para Meca, o modo de vestir e a aparência pessoal bem características e distintas (ex. burca; barba; quipá etc.), entre os cristãos também existem comportamentos que expressam, ainda que inconscientemente, essa religião interior.

Alguns dos entrevistados assumiram orar em seus locais de trabalho, não frequentar locais considerados inapropriados para os cristãos e de não renegar a sua fé, apesar de não frequentar nenhuma denominação religiosa. Essa religiosidade os impulsiona a comportar-se como se pertencessem a determinado grupo religioso com crenças doutrinárias e padrão moral de comportamento. (Quadro 4, 5, 6 e 7)

O nível de religiosidade como pertencimento (*belonging*), também é uma forma de comportamento religioso, entretanto, não mais na esfera exclusivamente individual. Esse nível envolve contato e ou participação em uma comunidade ou grupo religioso de caráter coletivo, quer seja público ou não. Implica na busca de um espaço tanto físico quanto principalmente comunitário para o exercício dessa religiosidade, que de alguma forma, proporcione identificação com o sobrenatural e com o coletivo. Nesse aspecto, alguns mudaram de denominação religiosa, outros aderiram a novas denominações enquanto outros deixaram de pertencer. Essa mobilidade relacionada à decisão de pertencer ou não está relacionada com alguns fatores, característicos da diáspora, os quais atuaram como condicionadores de religiosidade. (Quadro 8, Gráfico 5, 6 e 7).

O fator língua foi apontado como o critério mais relevante para a decisão de pertencer ou não a determinada comunidade religiosa. Nesse caso, um fator

favorável às comunidades religiosas haitianas, uma vez que ficaram em vantagem sobre as comunidades de língua portuguesa. O fator língua se mostrou mais importante que a filiação denominacional. Algumas comunidades existentes no Haiti, mas que no Brasil não criaram uma igreja étnica para os haitianos, perderam fiéis para as igrejas haitianas, por causa da língua. (Quadro 9). Entre elas constam as denominações Assembleia de Deus, Batista, Universal etc.

Por outro lado fiéis de igrejas existentes apenas no Haiti e sem representação no Brasil, optaram pelas comunidades de língua e expressão haitiana. Os únicos que não optaram por trocar de denominação tendo em conta o fator língua, embora a julguem relevante, foram os católicos e os sem religião por incompatibilidade com costumes, crenças e ensinamentos religiosos. Entre essas eventuais incompatibilidade podem estar fatores como “comportamento e aparência” – como no caso em que essas duas características são marcadores de diferença entre protestantes e pentecostais haitianos na América do Norte (LOUIS, 2014, p.45).

A necessidade de estar junto com pessoas de mesma língua e a preocupação em “entender o que se fala” foram apontados como de suma importância. Outro papel que a língua desempenha nesse aspecto é de aproximar veteranos e novatos em mobilidade. Muitos que chegam na cidade encontram as primeiras informações e tiram suas dúvidas nesses pontos de encontros com haitianos. A língua também reúne haitiano não só em igrejas, mas em pontos de telefonia voip, em bares frequentados por haitianos, e em repúblicas (kitnets) habitadas na sua maioria exclusivamente por haitianos.

A língua, em outras palavras funcionou, juntamente com o fator religioso, como um ponto de convergência e identidade para esses migrantes. Do total dos entrevistados, 41% declararam pertencer a determinado grupo religioso pelo fato de haver identidade linguística.

O segundo fator mais condicionador desse comportamento religioso tem a ver com relações familiares. A família (Quadro 11) foi apontada como fator favorável à decisão de pertencer ou não a determinada comunidade religiosa. Entre os participantes da pesquisa 25.5% declararam optar por determinado grupo religioso por relações familiares. Nesse ponto, outra questão se mostrou importante, na medida em que os familiares foram apontados como os maiores auxiliares quando chegaram ao Brasil. São os parentes que buscam no aeroporto, dão alojamento,

providenciam onde dormir, o que comer nos primeiros dias e ajudam a dar os primeiros passos para os documentos de residência e inserção social.

O terceiro fator mais condicionador da decisão de pertencer ou não a determinado grupo religioso envolve questões relacionadas com o trabalho. O trabalho foi apontado como um fator desfavorável à religiosidade enquanto pertencimento (*belonging*) por quatro razões principais: 1) é o objetivo da viagem da maioria; 2) reduz o tempo que deve ser dedicado a atividades religiosas; 3) provoca desgaste físico e uma consequente indisposição para frequentar e 4) está situada em lugares afastados e não permite estar mais presente na igreja. Os que mais se enquadraram nesse aspecto foram os “Sem Religião”. Entre os evangélicos de igual modo o trabalho é um fator desfavorável, no entanto, não provoca a desfiliação religiosa, embora interfira no tempo e qualidade do exercício religioso. (Quadro 10)

Outros fatores como liturgia, distância entre o local de residência e o templo de adoração e geografia também foram apontados como condicionadores da religiosidade (Quadros 12, 13 e 14). Esses casos tiveram impactos favoráveis e desfavoráveis, variando conforme a experiência de cada indivíduo em particular.

Entre os fatores apontados como condicionadores de religiosidade três se mostraram como marcas de identidade desses migrantes, e têm desempenhado um papel de (re)construção de uma identidade nacional, cultural, e individual haitiano nessa diáspora. Esses fatores são a língua (crioulo haitiano), a geografia (Haiti), a gastronomia e o vodu.

Os elementos família, trabalho e geografia são os que mais evocam um sentido transnacional para essa comunidade haitiana em PVH. Muitas das motivações para a busca de trabalho e melhores condições de vida estão relacionadas com o fator família. Melhorar suas condições socioeconômicas; enviar remessas monetárias; custear a vinda de um parente para o Brasil; custear o retorno ao Haiti para visitar a família etc. Em outras palavras esses três fatores atuam em uma relação de interdependência nesse processo de manutenção e ou de (trans)formação de suas identidades. Enquanto o trabalho visa atender melhor as expectativas familiares, a sua aplicação, de uma forma ou de outra, tende a seguir um curso transnacional até o Haiti.

As hipóteses levantadas nesse trabalho se confirmaram. De fato há um condicionamento do comportamento religioso entre os migrantes haitianos em PVH, tendo como principais fatores a língua, as condições de trabalho e as relações

familiares. Esses condicionadores provocaram deslocamentos entre denominações religiosas e também entre níveis de religiosidade, apontando algumas tendências:

1) Os católicos haitianos em PVH tendem a permanecer sem frequentar nenhuma comunidade religiosa, tanto pelo fator linguístico (não há opção católica haitiana na cidade) quanto por não identificação com as comunidades haitianas evangélicas. Para os católicos, a igreja dos crentes é diferente e não representa uma opção religiosa para eles.

2) Os praticantes do vodu tendem a permanecer no anonimato, sem contato com um coletivo (comunidade) e sem manifestação pública de sua religiosidade, embora a mantém no nível individual enquanto crenças e cosmovisão religiosa. Para a maioria desses, o vodu só tem sentido no Haiti. Da mesma forma, não encontraram nada parecido ou que pudesse substituir o vodu como opção religiosa.

3) Os evangélicos mostraram-se mais voláteis e dispostos a passarem por um trânsito entre denominações desde que não seja para se afiliar a grupos como os católicos e os praticantes do vodu. Há entre esse grupo a concepção de que catolicismo e vodu adotam rituais místicos e sincretistas em comum, e que são bem semelhantes pelo uso de imagens e santos – incompatível com a palavra de Deus.

4) Os protestantes mostraram-se mais resistentes a deslocarem-se de sua denominação religiosa para outra. Embora exista membros dessas comunidades que deslocaram-se do nível do pertencer (*belonging*) para uma religiosidade apenas individual (crença-*believing*) por fatores diversos, esses preferem identificar-se como protestantes afastados do que frequentar outra denominação diferente, ainda que haitiana e de língua crioula haitiana. Talvez aqui encontramos uma explicação para o fato de que essas duas comunidades (Adventistas do Sétimo Dia e Testemunhas de Jeová), ainda que sejam comunidades com poucos fiéis, desenvolvem suas atividades religiosas em templo próprio e liturgia característica de sua denominação.

5) Os Adventistas do sétimo tendem a encontrar mais dificuldades de trabalho por causa de sua concepção de guardar o sábado como dia santo, dedicado exclusivamente para atividades religiosas. No entanto, essa dificuldade não é um motivo para abandono de sua religiosidade.

6) Há uma tendência natural entre os participantes da pesquisa em associar a sua decisão de frequentar determinada comunidade religiosa com o fator língua ou família, a despeito da 'placa de igreja'. Entretanto, isso acontece apenas entre os evangélicos. Nos outros grupos os indivíduos preferem se deslocar para a categoria dos sem religião (afastados também) que mudar para uma comunidade com ensinamentos e liturgia diferente da sua.

7) O Haiti permanece como a opção ideal para o exercício da religiosidade tanto entre os católicos, os praticantes do vodu como entre os evangélicos. Essa realidade mostra uma forte identificação com o território nacional haitiano, com as suas manifestações culturais e religiosas, com a língua nativa falada em território nativo bem como pela geografia característica do Haiti como o lugar ideal e propício para o exercício de sua religiosidade.

Enquanto esse ideal permanece apenas no campo de aspirações e planos para o futuro ou até mesmo de um ideal, as conexões entre essa comunidade e o país de origem vão se mantendo e se estabelecendo em vias transnacionais circulares, que também permitem a manutenção e ou a (trans)formação de suas(novas) identidades. E nesse espaço (trans)nacional provisório ou quem sabe permanente, ainda preso à dicotomia entre o 'aqui' e o 'lá' a sua religiosidade e suas identidades vão sendo construídos e significados e re-significados ao longo do tempo e do espaços.

Acreditamos que as considerações acima não significam a resolução ou o esclarecimento de toda a complexidade que envolve as questões de religiosidade e identidades entre migrantes haitianos residentes em PVH. Aqui se abriu apenas um leque que mostra um vasto campo a ser explorado e um longo caminho etnográfico para desvendar mais detalhadamente as especificidades que envolvem principalmente a religiosidade voduísta nesse *locus*.

Também nas alas de denominações cristãs, que por sua vez também representam o Haiti nessa comunidade, futuros estudos podem ser empreendidos para melhor compreender os aspectos de sincretismo religioso entre os grupos mencionados; explorar possíveis elementos católicos e do vodu em cultos ou liturgias evangélicas ou protestantes e vice-versa; bem como para estudar e descrever melhor as ações práticas de comunidades religiosas no cotidiano desses migrantes no processo de ganhar e atrair novos adeptos, provocando assim, mudanças e rupturas com suas respectivas cosmovisões religiosas originais.

REFERÊNCIAS

- ALBA, Richard; FONER, Nancy. **Strangers no more: Immigration and the challenges of integration in North America and Western Europe**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015.
- ANTES, Peter; GEERTZ, Armin W.; WARNE, Randi Ruth (Ed.). **New Approaches to the Study of Religion: Regional, critical, and historical approaches**. V.1. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.
- ARAÚJO, Inaldo da Paixão Santos. **Introdução à auditoria operacional**. 2ed. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2001.
- ATHIAS, Renato. **A noção de identidade étnica na antropologia brasileira: de Roquette Pinto à Roberto Cardoso de Oliveira**. Recife: Editora Universitária UFPE, 2007.
- BARROS, Aidil de Jesus Paes de; LEH FELD, Neide Aparecida de Souza. **Projeto de pesquisa: propostas metodológicas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.
- BEAN, Frank D.; BROWN, Susan K. Demographic Analyses of immigration. *In* BRETTELL, Caroline B.; HOLLIFIELD, James F. **Migration theory: Talking across disciplines**. 3ed. New York: Routledge, 2014.
- BERRY, John W. Migração, Aculturação e Adaptação. *In* DEBIAGGI, Sylvia D.; PAIVA, Geraldo J. (Org) **Psicologia, e/imigração e cultura**. Coleção Psicologia Social Inconsciente e Cultura. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.
- BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Tradução: Myriam Ávila, Eliana LL Reis e Gláucia R. Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BRETTELL, Caroline B.; HOLLIFIELD, James F. **Migration theory: Talking across disciplines**. 3ed. New York: Routledge, 2014.
- BRUBAKER, Rogers. Au-delà de l'«identité». **Actes de la recherche en sciences sociales**, n. 4, p. 66-85, 2001.
- BULAMAH, Rodrigo Charafeddine. Um lugar para os espíritos: os sentidos do movimento desde um povoado haitiano. **Cadernos Pagu**, n. 45, p. 79-110, 2015.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**: Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Grijalbo, 2001.

CESARI, Jocelyne. **Religion and Diasporas**: challenges of the Emigration Countries. Interact Research Report. Robert Schuman Centre for Advanced Studies, San Domenico di Fiesole (FI): European University Institute, 2013.

COTINGUIBA, Geraldo Castro. **Imigração haitiana para o Brasil**: a relação entre trabalho e processos migratórios. 2014. Dissertação (Mestrado em História e Estudo Culturais)–Fundação Universidade Federal de Rondônia/UNIR/RO.

DALLA, Rochelle L. *et al.* **Strengths and Challenges of New Immigrant Families**: Implications for Research, Education, Policy, and Service. Lanham, MD: Lexington Books, 2009.

DE AMORIM, Sérgio Gonçalves. Contextualização do debate brasileiro acerca das migrações internacionais: uma análise a partir do caso haitiano. Anais do XVIII Encontro Nacional de Estudos Populacionais, **ABEP**, águas de Lindóia/SP, de 19 a 23 de Novembro.

DE MORAES, Isaias Albertin; DE ANDRADE, Carlos Alberto Alencar; MATTOS, Beatriz Rodrigues Bessa. A imigração haitiana para o Brasil: causas e desafios. **Conjuntura Austral**, v. 4, n. 20, p. 95-114, 2013

DEBIAGGI, Sylvia D.; PAIVA, Geraldo J. (Org) **Psicologia, e/imigração e cultura**. Coleção Psicologia Social Inconsciente e Cultura. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

DONATO, Claudio. **Ensaio filosóficos**: obras completas. 2ªed. São Paulo: Editora CPA, 2016.

DROTBOHM, Heike. Balancing Religious Commitment and moral Obligation in Haitian Transnational Social Field. In HÜWELMEIER, Gertrud; KRAUSE, Kristine (Ed.). **Traveling spirits**: migrants, markets and mobilities. New York: Routledge, 2009.

DUANY, Jorge. **Blurred borders**: transnational migration between the Hispanic Caribbean and the United States. Chapel Hill: Univ of North Carolina Press, 2011.

FANON, Frantz. **Black skin, white masks**. Trad. Richard Philcox. New York: Grove press, 2008.

FERNANDES, Maria I. Os sentidos do morar: uma questão para a psicologia social. In. DEBIAGGI, Sylvia D.; PAIVA, Geraldo J. (Org) **Psicologia, e/imigração e cultura**. Coleção Psicologia Social Inconsciente e Cultura. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

FETTERMAN, David M. (Ed.). **Ethnography: Step-by-step**. 3ed. Stanford University, California: Sage, 2010.

GEERTZ, Armin W (ed). **Origins of religion, cognition and culture**. New York: Routledge, 2014.

GÓIS, Pedro (org). **Comunidade(s) cabo-verdiana(s)**: As múltiplas faces da imigração cabo-verdiana. ACIDI, IP, Lisboa: Editorial do Ministério da Educação 2008.

GONZALEZ, Michelle A. **A critical introduction to religion in the Americas: bridging the liberation theology and religious studies divide**. New York: NYU Press, 2014.

GRILLO, Ralph David (Ed.). **The family in question: Immigrant and ethnic minorities in multicultural Europe**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008.

GRUGEL, Jean. **Politics and development in the Caribbean Basin: Central America and the Caribbean in the new world order**. Indianápolis: Indiana University Press, 1995.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomáz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Ed. Rio de Janeiro, 2005.

HANDERSON, Joseph. **Diaspora**. As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

_____, Joseph. Religiosidade afrodiáspórica como elemento constitutivo de Estado-Nação. **Identidade**, v.16, no. 2, p. 237-248, 2011.

_____, Joseph. Diaspora. Sentidos sociais e mobilidades haitianas. **Horizontes Antropológicos**, n. 43, p. 51-78, 2015.

<http://science.jrank.org/pages/8037/Religion-African-Diaspora.html>. Acessado em 19.06.2016, 16h

http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2013/07/130701_haitianos_vodu_if_1k.
Acessado em 02.08.2016, às 22.41.

HURBON, Laënnec. **O Deus da resistência negra**: o vodu haitiano. São Paulo: Paulinas, 1988.

HUXLEY, Thomas. A Wilderness Guide. *In* FETTERMAN, David M. (Ed.). **Ethnography**: Step-by-step. 3ed. Stanford University, California: Sage, 2010.

JACKSON, Regine O. (Ed.). **Geographies of the Haitian diaspora**. New York: Routledge, 2011.

JENSEN, Jeppe. **What is religion?** New York: Routledge, 2014.

LOUIS JR, Bertin M. **My Soul is in Haiti**: Protestantism in the Haitian Diaspora of the Bahamas. New York: NYU Press, 2014.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os argonautas do pacífico sul**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. Abril Cultural, São Paulo: 1978

MALONE, David. **Decision-making in the UN Security Council**: the Case of Haiti, 1990-1997. New York: Oxford University Press, 1998.

MARCONI, Maria de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia do trabalho científico**. São Paulo: Atlas, 2001.

MCALISTER, Elizabeth A. **Rara!**: vodou, power, and performance in Haiti and its diaspora. California: Universidade of California Press, 2002.

MELTON, J. Gordon; BAUMANN, Martin (Ed.). **Religions of the World**: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices. 2ed. Santa Barbara, CL: ABC-CLIO, 2010.

NAVARRO, Armando. **The immigration crisis**: Nativism, armed vigilantism, and the rise of a countervailing movement. Lanham, MD: Rowman Altamira Press, 2008.

OKPEWHO, Isidore; NZEGWU, Nkiru (Ed.). **The new African diaspora**. Indianápolis: Indiana University Press, 2009.

OLIVEIRA, Silvio Luiz. **Tratando de metodologia científica**. São Paulo: Pioneira, 2001.

PHINNEY, Jean S. Formação da Identidade de grupo e mudança entre migrantes e seus filhos. *In* DEBIAGGI, Sylvia D.; PAIVA, Geraldo J. (Org) **Psicologia, e/imigração e cultura**. Coleção Psicologia Social Inconsciente e Cultura. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

PIMENTEL, Marília; COTINGUIBA, Geraldo. Grupo de trabalho: migrações, fronteiras e projetos de desenvolvimento. Elementos etnográficos sobre imigração na Amazônia Brasileira – linguagem e inserção social de haitianos em Porto Velho. **IV reunião equatorial de antropologia e XIII reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste**. Fortaleza, 2013.

RAGHURAM, Parvati. Dis/placing Migration Theories. *In* WALLNER, Margot. **Migration happens: reasons, effects and opportunities of migration in the South Pacific**. Wiener neudorf: LIT Verlag Münster, 2006.

REY, Terry; STEPICK, Alex. **Crossing the water and keeping the faith: Haitian religion in Miami**. New York: NYU Press, 2013.

RIBEIRO, Ailton. **A imagem do Haiti e de imigrantes haitianos em charges disponíveis na internet: por uma análise do discurso**. Requisito parcial obrigatório para o cumprimento de créditos da disciplina 'Discurso e Identidade' do mestrado em Letras. Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2015. (Sem publicação).

SAMORA, Daniele T. **Um recorte do discurso midiático sobre a imigração haitiana na Amazônia: uma análise das regularidades discursivas**. Dissertação apresentada ao programa de Mestrado em Letras da Universidade Federal de Rondônia, como requisito para a obtenção de Mestre em Letras. Porto Velho, RO, 2015.

SANTIAGO, Adriana (Org). **Haiti por si: A conquista da independência roubada**. Fortaleza: Expressão Gráfica e editora, 2013.

SANTOS, Boaventura de Souza. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. **Tempo social**. v.5, nº1-2, p. 31-52. USP, São Paulo, 1994.

SAYAD, Abdelmalek. **Imigração ou os Paradoxos da Alteridade**. São Paulo: Edusp, 1998.

SCHILLER, Nina Glick; BASCH, Linda; BLANC-SZANTON, Cristina. Towards a definition of transnationalism. **Annals of the New York Academy of Sciences**, v. 645, n. 1, p. ix-xiv, 1992.

_____, Nina Glick; BASCH, Linda; BLANC-SZANTON, Cristina. Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration. **Annals of the New York academy of sciences**, v. 645, n. 1, p. 1-24, New York: July, 1992.

SHEPTAK, Miroslava. **Diccionario de términos musicales**. Madrid: Ediciones Paraninfo S. A., 2014.

STEWART, David Wood. **Immigration and education**: The crisis and the opportunities. New York: Lexington Books, 1993.

TEIXEIRA, Benedito. Vodú: cultura e religião, resistência e solidariedade *in* SANTIAGO, Adriana (Org). **Haiti por si**: A conquista da independência roubada. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2013.

THAPAN, Meenakshi (Ed.). **Transnational migration and the politics of identity**. Women and migration in Asia. New Delhi: Sage, 2005.

WALLNER, Margot. **Migration happens: reasons, effects** and opportunities of migration in the South Pacific. LIT Verlag Münster, 2006.

APÊNDICE 1 ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA

Nº _____. Data: ____/____/____

1) Idade: ____ 2) Sexo () 3) Estado Civil () Escolaridade _____

4) Profissão no Haiti _____ Profissão no Brasil _____

5) Local de procedência no Haiti _____

6) É a sua primeira experiência migratória? Sim () Não ()

Justifique: _____

7) Motivo da Viagem _____

8) Quanto tempo está aqui no Brasil? _____

9) Praticava alguma religião no Haiti? _____ Qual? _____

10) Por quanto Tempo? _____

11) Teve ou tem contato com o vodu? _____

12) Por quanto tempo? _____ pratica ainda? _____

Comente mais _____

13) Qual a sua religião aqui no Brasil? _____

Justificativa: _____

14) Tem conseguido praticar sua fé aqui no Brasil? _____

Justifique: _____

15) Qual a importância de sua comunidade religiosa para sua situação de migrante? _____

16) Mudaria de religião se fosse para um local onde não existe a sua? _____

Porquê: _____

17) Que dificuldades a sua situação de migrante traz para a sua vida religiosa?

18) Que vantagens a sua situação de migrante traz para a sua vida religiosa?

19) A religião foi importante para a sua inserção na nova cultura? _____

Porquê: _____

APÊNDICE 2: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (versão em português)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA - UNIR
PRÓ-REITORIA PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA – PROPesq
Tel.: (69) 2182-2172 (69) 2182-2214

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Título do estudo: Religião e identidade na diáspora: o caso de migrantes haitianos residentes em Porto Velho, RO.

Pesquisador responsável: Ailton Artur da Silva Ribeiro

Orientador(a): Marília Pimentel Cotinguiba

Instituição/Departamento: Universidade Federal de Rondônia – Mestrado em Letras

Telefone para contato: 69-8111-9051

Email: aifupascv@gmail.com

Local da coleta de dados: Porto Velho, Rondônia

Prezado(a) Senhor(a):

Você está sendo convidado(a) a responder às perguntas deste questionário ou gravadas em áudio de forma totalmente voluntária. Antes de concordar em participar desta pesquisa e responder às perguntas, é muito importante que você compreenda as informações e instruções contidas neste documento. O pesquisador deverá responder todas as suas dúvidas antes de você se decidir a participar. Você tem o direito de desistir de participar da pesquisa a qualquer momento, sem nenhuma penalidade e sem perder os benefícios aos quais tenha direito.

Objetivo do estudo: Observar como se dá a vivência/adaptação de práticas e costumes religiosos de imigrantes haitianos residentes em Porto Velho, e qual a relação entre sua religiosidade e sua identidade como comunidade, etnia e nação. Também busca Compreender a importância da religião no processo de inserção social desses imigrantes; Identificar os principais desafios enfrentados pelos haitianos religiosos para manter suas crenças num contexto de diáspora; Avaliar de que forma o processo de adaptação interfere ou modifica os valores e costumes religiosos desses imigrantes; Identificar os fatores socioculturais que condicionam ou interferem na vida religiosa desses imigrantes; Verificar em que aspectos a religião contribui para a construção e ou manutenção de “identidades” nessa diáspora em análise.

Procedimentos. Sua participação nesta pesquisa consistirá no preenchimento de um questionário, gravação de áudio, filmagem ou captação de imagem, ou perguntas verbais. Você deve ser informado(a) pelo pesquisador. Pedimos sua autorização para observação e registro.

Benefícios. A pesquisa trará maior conhecimento sobre o tema abordado, sem benefício direto para você.

Riscos. O preenchimento do questionário ou a resposta das perguntas não representará qualquer risco de ordem física ou psicológica para você.

Sigilo. As informações fornecidas por você terão sua privacidade garantida pelo pesquisador responsável, sob pena da lei se violada. Os sujeitos da pesquisa não serão identificados em nenhum momento (anonimato), mesmo quando os resultados desta pesquisa forem divulgados em qualquer forma. Ciente e de acordo com o que foi anteriormente exposto, eu _____, estou de acordo em participar desta pesquisa, assinando este consentimento em duas vias, ficando com a posse de uma delas.

Porto Velho _____, de _____ de 20 ____

Assinatura do participante

Pesquisador responsável

APÊNDICE 3: língua como fator favorável à religiosidade conforme as falas

1. “Lá na IJCU fala a minha língua oficial. Lá eu gosto, canto..” (nº23)
2. “Lá (Metodista) entende tudo o que fala” (nº18)
3. “Meu amigo é de lá (Ig. Brasileira). Eu vou lá para conversar com ele e aprender a língua” (nº10)
4. “Vou na Haitiana porque adora a meu bondye, na brasileira não compreende nada” (nº09)
5. “Metodist porque aqui canto, conhece mais palavra – aqui é meu povo” (nº01)
6. “Gosto de lá, lá tudo é igual – é minha língua, eu entendo bem” (nº43)
7. “Eu não fala português, então lá entende melhor” (nº34)
8. “lá está o meu povo. Adoramos junto, no mesmo idioma – é mais fácil para mim” (nº02)
9. “aqui o culto é minha língua – para entender melhor – na brasileira não entende nada” (nº07)
10. “porque é mesmo idioma. Lá fala muita coisa bonita e entende tudo” (nº08)
11. “lá tudo é haitiano – gosto de tudo lá” (nº11)
12. “vou lá por causa da língua e da minha cultura” (nº13)
13. “está mais perto de casa, e também posso falar minha língua” (nº16)
14. “porque fala crioulo posso entender” (nº20)
15. “porque tem a língua, entende melhor, também é mais perto e trem família lá” (nº29)
16. “deixei a igreja Brasileira para ir na haitiana para entender melhor” (nº33)

Fonte: Elaborado pelo autor

APÊNDICE 4: trabalho como fator desfavorável à religiosidade conforme as falas

1. “tenho pouco tempo – trabalho muito, não tenho tempo” (nº07).
2. “Haiti é melhor. Lá vou mais na igreja. Aqui vou só no domingo – trabalho todo dia – fica cansado” (nº22).
3. “ir na igreja aqui é mais difícil – no Haiti é mais fácil – no Haiti é melhor – eu tem mais tempo. Aqui é só trabalhar” (nº07).
4. “aqui eu não vou na igreja catolic brasileira, trabalha muito e fica cansado” (nº39).
5. “trabalho muito e chega cansado – às vezes se dá eu vou. Muito trabalho e pouco tempo” (nº28).
6. “Trabalho de noite, trabalho todo dia, depois vou dormir – não vou na igreja” (nº34).
7. “aqui trabalho, tem menos tempo – aqui trabalha todo dia” (nº23).
8. “aqui mais difícil. Aqui trabalha muito, chega em casa cansado – pouco tempo” (nº10).
9. “o Haiti é melhor, lá tinha mais tempo. Aqui o tempo é só para trabalhar” (nº04).
10. “o Haiti é melhor, tem mais tempo. Aqui só trem sábado – trabalha longe” (nº06).
11. “lá também tem montanha, aqui trabalha muito” (nº24).

Fonte: Elaborado pelo autor

APÊNDICE 5: família como fator favorável à religiosidade conforme as falas

1. “para estar junto de quem fala a mesma língua e família também” (nº32)
2. “porque tem a língua, entende melhor, também é mais perto e tem família lá” (nº29)
3. “Gosto daqui porque tenho família aqui – meu irmão” (nº26)
4. “porque gosto também, para estar junto com minha família” (nº25)
5. “aqui é melhor, meu marido vem aqui” (nº24)
6. “gosto daqui. Tem amigo e parente aqui – Deus é um só” (nº22)
7. “eu gosto daqui também, meu irmão vem aqui” (nº19)
8. “Porque aqui tem família que veio depois de mim” (nº06)
9. “Estou aqui a procurar de dos amigos e família” (nº05)
10. “Eu vou na Igreja de Jesus Cristo no Universo porque tenho família lá” (nº27)
1. “sei que o vodu não é coisa boa, depois de 50 anos vou voltar para Deus com a minha família” (nº30)

Fonte: Elaborado pelo autor

ANEXO 1: Distribuição da população conforme religião.

Haiti

Religion	Followers in 1970	Followers in 2010	% of Population	Annual % growth 2000–2010	Followers in 2025	Followers in 2050
Christians	4,555,000	9,574,000	95.2	1.53	11,617,000	14,340,000
Roman Catholics	3,797,000	7,285,000	72.4	1.51	8,500,000	10,000,000
Protestants	400,000	1,480,000	14.7	1.88	2,000,000	2,700,000
Independents	139,000	500,000	5.0	2.36	750,000	1,116,000
Spiritists	100,000	273,000	2.7	3.11	330,000	400,000
Agnostics	44,000	175,000	1.7	4.93	300,000	450,000
Baha'is	10,700	24,900	0.2	3.42	40,000	55,000
New religionists	1,000	3,700	0.0	1.64	4,500	6,000
Atheists	500	6,000	0.1	12.01	10,000	18,000
Muslims	1,500	2,400	0.0	1.64	2,700	4,500
Chinese folk	0	260	0.0	1.66	300	500
Jews	100	240	0.0	1.61	300	500
Total population	4,713,000	10,060,000	100.0	1.63	12,305,000	15,275,000

Fonte: MELTON, J. Gordon; BAUMANN, Martin (Ed.). **Religions of the World:** A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices. ABC-CLIO, 2010.

ANEXO 2: COMUNIDADES RELIGIOSAS DENOMINACIONAIS EM PVH

Figura 1 - Templo da Comunidade Metodista Haitiana



Fonte: Elaborado pelo autor

ANEXO 3: COMUNIDADES RELIGIOSAS DENOMINACIONAIS EM PVH

Figura 2 - Templo da Comunidade Testemunhas de Jeová



Fonte: Elaborado pelo autor

ANEXO 4: COMUNIDADES RELIGIOSAS DENOMINACIONAIS EM PVH

Figura 3 - Templo da Comunidade Igreja de Jesus Cristo no Universo



Fonte: Arquivo pessoal

Fonte: Elaborado pelo autor

ANEXO 5: COMUNIDADES RELIGIOSAS DENOMINACIONAIS EM PVH

Figura 4 - Templo da Comunidade Igreja Católica São Cristóvão



Fonte: Elaborado pelo autor

ANEXO 6: COMUNIDADES RELIGIOSAS DENOMINACIONAIS EM PVH

Figura 5 - Templo da Comunidade Igreja Assembleia de Deus



Fonte: Elaborado pelo autor

ANEXO 7: COMUNIDADES RELIGIOSAS DENOMINACIONAIS EM PVH

Figura 6 - Templo da Comunidade Igreja Adventista do Sétimo Dia



Fonte: Elaborado pelo autor